کتاب

حکمة العارفین

۹۲۵

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب حکمة العارفین
مؤلف
موضوع تألیف
نوشته ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر ۱۴۴۳۵
بازدید شد ۱۳۸۱
بازدید شد ۷-۲
خطی - فهرست شده ۱۸۱۲

۶۲۵

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

اسم کتاب حکمة العارفین

مؤلف

موضوع تألیف

مؤسسهٔ ۱۳۰۲

شمارهٔ دفتر

۱۴۴۳۵

بازدید شد ۱۳۸۱

بازدید شد ۳۶-۳۷

۱۸۱۲

۲۵۸۶

۱۸۱۲

حکمة العارفین کتب

کتاب

حکمة العارفین

۹۲۵

کتابخانه مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۱
اسم کتاب حکمة العارفین
مؤلف
موضوع تألیف
مؤسسه ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر ۱۴۴۳۵
بازدید شد
۲۵۸۶
خطی - فهرست شده
۱۸۱۲

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب حکمة العارفین

فی رد الفلاسفة والصوفیة

لشیخنا العالم الفاضل المتقی المولی محمد طاهر القمی المحدث الاردکانی

علیه الرحمة

داخل کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
شماره ۴۹۰۸

بسم الله الرحمن الرحیم

فایده فی توضیح حدیث خلق العقل وهو مشهور ورد من عدة طرق باسانید مختلفة یزید علی عشرین متفرقة فی کتب الحدیث فمن تلک الطرق ما رواه الکلینی باسناده الصحیح عن ابی جعفر علیه السلام قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتی وجلالی ما خلقت خلقا هو احب الی منک ولا اکملتک الا فیمن احب اما انی ایاک آمر وایاک انهی وایاک اعاقب وایاک اثیب اقول قد اورد بعضهم علی هذا الحدیث الشریف جملة من الاشکالات ترد علیه بحسب الظاهر ویندفع بعد التامل الصادق بادنا تنبیه قوله استنطقه ای طلب منه النطق مع الله الذی من یقال التعجب دلالته علیه قدرته علیه منه مع ذلک لیس فیه ما یلزم منه تکلیف ما لا یطاق وهو واضح والامر فیما نحن فیه کذلک والجواب بعد الاغماض عن ان المستنطق غیر منحصر فی طلب النطق یمکن بان جملة معانیه ما قاله صاحب الصحاح ان استنطقه بمعنی کلمه وکشر له الکلم الان ما لا یفهم الکلام لغرض اظهر کما لعلم الدار

وغرضه التحرا والاعتبار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا بمعرفته ومعرفة دينه علماء، وفقهاء، ومعرفة نبيه و
آل نبيه حكماء عرفاء، وصلى الله على محمد خاتم الأنبياء، ووصف على سيد الأوا
والحسنين الراكبين والشعة من ذرية الحسين الأئمة البررة النجباء النيا

اما بعد فلما رأيت الناس قد تركوا الحق ومالوا الى الباطل ورضوا
الباقي واختاروا الفاني الزائل وتركوا التمسك بالآل وكتاب الله المتعا
وتبعوا أباذيال ائمة الضلال واخذوا ما سطروه بالوهم والخيال
فتبعوا آراء الفلاسفة الذين هم في الوسوسة بمنزلة الأباسفة فصا
فرقا شتى فاختار بعضهم مذهب المتاخرين من الفارابي وابن سينا
واما الهما وسلك بعضهم مسلك افلاطن وارسطو واضرابهما من الثيوبا
والملطيين الضالين المضلين وذهب بعضهم مذهب المتصوفين
وتبع بعضهم اثار المبتدعين من المتكلمين صنفت هذا الكتاب في بيان
عشل الم وكلامهم في المسايل المتعلقة بالدين وسبب حكم العارفين في
دفع شبه المخالفين وربته على مقدمة وفصول وخاتمة وعلى الله
التوكل وبه استعين **اما المقدمة** ففيها فوايد **الاولى** في بيان ان مقاله
الفلاسفة متى ظهرت بين المسلمين خصوصا بين الشيعة الاثني عشرية

والفهم

والفرقة الناجية وبيان سبب ظهورها وشيوعها بينهم اعلموا رحمكم
الله انه لما ارتحل خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله عن دار الفناء صلت
الامور وتركت السنن واتبعوا الهوا الاهواء وصاروا فرقا شتى وملخا
فرقة الامن تمسك بالعباء المحيط وماج موجا وطمى لما ارتحل النبي
عنا ومضى امل الدنيا جميعهم فتفرقوا من ال الى سعيد الا من شاء الله
اخبرنا الهدى عن هذه الفتنه الكبرى وعن نجى منها بقوله ستفترق في
امتي ثلثة وسبعين فرقة فرقة منها ناجية والباقي في النار وبقوله
مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق
فلما نبع الناس ائمة الجور وتركوا ائمة العدل ازدادت كل يوم
الفتنة وقلت رغبة الناس الى السنه وكثر ميلهم الى البدعة الى ان
بلغت نوبة الخلافة الى مامون الخليفة وكان يطالب عشرة نا من
الائمة علي بن موسى الرضا عليه الصلوة والتحيه فطالب كتب
الفلاسفه من قيصر ملك الصارى وامر بترجمتها واستنسا
قال الناس لما ما اليه ملكهم وسلطانهم فلما نزل الملوك كانوا
طالبين للفلسفة اتباعا لاسلافهم والناس كانوا في تحصيلها اتفاقا
الى طالبيها من الملوك حتى حسبت الجهلة من الطلبة ان العلم منحصر
فيها فتركوا تحصيل الكتاب والسنة وعشقوها واستغلوا بها وصرفوا
اعمارهم فيها فصدق عليهم منطوق هذه الاية الشريفة قل هل
انبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا واما الشيعه الامامية والفرقة الناجية
فكانوا تابعين لائمتهم من العترة الطاهرة ومقتفين لاثارهم في
الاصول والفروع الى ان غاب صاحب هذه الامة الغيبة الكبرى
ومضت ايام غيبة الصغرى فصارت شيعتهم كقطيعة غنم غاب عنها

راعيها فتحير في معرفتها وتاهت عن سبيلها فمنهم من سلك في الاصول
مسلك المعتزلة ومنهم من بقي على اقتفاء اثار الائمة واتباع اخبارهم نقل
صاحب الفوايد المدنية عن السيد الشريف في شرح المواقف كانت
الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعبت
متاخروهم الى المعتزلة والى الاخبارية وعن الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل قال كانوا يعني الامامية في الاول على مذهب ائمتهم في
الاصول ثم لما اختلفوا في الروايات عن ائمتهم وتمادى الزمان اختار
كل فرقة طريقة فصارت الامامية بعضها معتزلة الى اخر كلامه ثم
بعد مضي برهة من الازمنة والايام وانقضاء كثير من الاعوام ذهب
بعض من سلك مسلك المعتزلة منهم مذهب الفلاسفة فاتى بها
بعض الشيعة كما اتى بها من خالفهم من قبل فان قيل كيف يجوز ذم
الفلسفة والقدح فيها والفلسفة هي الحكمة والفلاسفة هم الحكماء وقد
مدح الله تعالى الحكمة في كتابه بقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا
كثيرا وبقوله ولقد اتينا لقمن الحكمة قلنا ليس الحكمة في الاتيان
بمعنى الفلسفة كما زعمه المدلسون بل فسرت الحكمة في الاتيان بتفسير
الله ومعرفة امام الزمان ومن الروايات الواردة في تفسيرها
ما اورده الكليني في باب معرفة الامام بسنده عن ابي عبد الله
عليه السلام في قول الله عز وجل ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
قال طاعة الله ومعرفة الامام وما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره
بسنده عن علي بن القصير عن ابي عبد الله ع قال قلت جعلت فداك
في قوله ولقد اتينا لقمن الحكمة قال اولا معرفة امام زمانه فما
هذا التفسير الحكمة هي معرفة الامام والحكيم هو الذي عرف
امام الحق واكتسب منه المعارف الدينية ولا ريب ان الائمة

الطاهرة من الا العترة ائمة الحق ومعادن الحكمة تعلموا الحكمة من رسول
الله صلى الله عليه واله نقل عن كتاب ابن المعارف لحان النبي ص قال
انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليات الباب فعلى هذا
الحكمة ما يستفاد من كلام الائمة الطاهرة واصحاب العصمة
المفسرين الكتاب الله الحافظين لاحاديث رسول الله صلى الله
عليه واله من المعارف الدينية الاصولية والفروعية ومعرفة
الخصال المرديه والصفات المخيبه وطرق المجاهدة لامساء الفلاك
للحافظة الكتاب والسنه رباعي اى ما الب حكمت نوز من كيرد
تا جند دوى در بدر اى حسنه جكرد خود را بر سان بشهر
حكمت اما شود اخل ان شهر معظم از در فان قيل كيف يجمع بين
الروايتين المذكورتين في تفسير الحكمة وما ورد في تفسير الحكمة
الحكمة بانها الفهم والعقل وانها ضد الهوى قد روى الكليني في كتاب
العقل بسنده عن موسى بن جعفر انه قال يا هشام ان الله يقول
في كتابه ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب يعني عقل وقال ولقد
اتينا لقمن الحكمة قال الفهم والعقل قلنا فاتاك في هذا المقام يكفي
تبيين ذلك به حقيقة الحكمة ويرتفع به التنافي بين الاخبار اعلم ان
في الانسان اراده النفس وهي تسمى بالهوى قال عن من قابل وهي
النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى واراده العقل وهي تسمى
بالحكمة اما مراد النفس فهي اللذات الفانية الزايلة واما مراد
العقل فهي اللذات الباقية الدائمة الاخروية فكلما قوي العقل
وصح قويت ارادته التي هي الحكمة وضعفت النفس وارادتها
التي هي الهوى وكلما ضعف العقل وضعفت ارادته قويت
النفس وارادتها ولا يخفى على اللبيب المنصف ان الامام هو طبيب

العقول ومعالجها فبدون معرفة الامام ومعالجته لا يكمل العقل
ولا يبرأ من الامراض ولا يتيسر لاحد الحكمة ويشير الى هذا المعنى ما
روى المخالف والموالف عن النبي صلى الله عليه واله من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية فالدنيا بمنزلة
دار الشقاء واهلها هم المرضى والائمة الطاهرة هم الاطباء فمن
عرف امامه مرض وعالج عقله بمداواته ومعالجته اثبت الله الحكمة
في قلبه وانطق بها لسانه وانتفع بعقله السليم في الدنيا وخرج
به منها سالما الى دار السلام ومن لم يعرف امام زمانه ولم يعالج
عقله بمعالجته غلب عليه الهوى وحرم الحكمة ومات ميتة الجاهلية
وليس له في الاخرة ما يشفع به وقد اشار الله تعالى الى ما قلناه بقوله
يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم فعرفة الامام و
طاعته سبب للحكمة وصحة العقل فتسميته معرفة الامام بالحكمة من
قبيل تسمية السبب باسم المسبب فتبين بما قلناه ان لا تنافي بين
الاخبار وظهر ان الحكمة اين كسي يمكن اكتسابها بتعليم الامام ونحن
في هذا الزمان وان لم يمكننا الوصول الى خدمة الامام والتعلم منه
ولكن لم يمكننا انتمتا عليهم السلام حين حضورهم امروا اصحابهم لكتبو
احاديثهم وطرق لجابهم لنا اصحاب زمن الغيبة لنتفع بها ومن جملة
احاديثهم في بيان معالجة العقل وطريق تحصيل الحكمة ما روى
عن الصادق عليه السلام من زهد في الدنيا اثبت الله الحكمة في قلبه
وانطلق بها لسانه وبصره عيوب الدنيا داءها ودواءها
واخرجه من الدنيا سالما الى دار السلام وما روى عن الصادق
عليه السلام جمع الخير كله في بيت وجعل مفتاحه الزهد في الدنيا
وما في كتاب معاني الاخبار عن ابي الطفيل انه قال سمعت امير

المؤمنين عليه السلام تقول الزهد في الدنيا قصر الامل وشكر كل
نعمة والورع عما حرم الله عليك وما روى عن رسول الله صلى الله
عليه واله لبس الزهد في الدنيا لبس الخشن واكل الخشب ولكن
الزهد قصر الامل فظهر مما ذكرناه ان الزهد مفتاح الحكمة والسعادات
الدنيوية وان الزهد لا يستلزم تضييع المال ولبس الخشن واكل
كما زعم المتعبدون من الجهلة من اتباع الحلاج والى بزيد بل الزهد هو
قصر الامل والورع عما حرم الله ثم اعلم ان مفتاح الزهد المستلزم
للحكمة هو اكثار ذكر هادم اللذات روى انه قال رجل يا رسول الله
من ازهد الناس قال من لم ينس القبر والبلى وترك فضول زينة
الدنيا واثر ما يبقى على ما يفنى ولم يعد غدا من ايامه وعد نفسه من اهل
القبور وورد انه سال رجل من الانصار رسول الله صلى الله عليه واله
فقال يا رسول الله من اكيس الناس واكرم الناس فقال صلى الله
عليه واله اكثرهم ذكرا للموت واشدهم استعدادا له اولئك هم
الاكياس ذهبوا بشرف الدنيا وكرامة الاخرة والمناسب للمقام ان
نات بقاعدة في ذكر الموت المستلزم للزهد الموث للحكمة اعلم ان
الطريق الى ذكر الموت بحيث ينجع في القلب ويعالج العقل ويبرئ من
الامراض القوية للهوى المضعفة للحكمة ان تفتح قلبك من كل شئ
وتكثر ذكر امثالك واقرانك الذين مضوا قبلك فتذكر صورهم
في مناصبهم واحوالهم وتذكر كيف محى التراب حسن صورهم وكيف
تشددت اجزاؤهم في قبورهم وكيف ارملوا نساءهم وايتموا اولادهم
وضيعوا اموالهم وخلت منهم مجالسهم ومساجدهم وانقطعت اثارهم
فهنا تذكرت رجلا وفضلت في قلبك حاله وكيفية موته
وتوهمت صورته ونشاطه وتذكرت تردده واماله للعيش والبقاء

ونسيانه للموت وركونه الى القوة والشباب وميله الى اللهو
والصحاب وغفلته عما يديم من الموت الذريع والهلاك الفظيع
وانه كيف كان يضحك ويتكلم فاكل التراب اسنانه والدود
لسانه وكيف كان يديم لنفسه ما يحتاج العشر سنين في
واحد وما بينه وبين الموت الا شهرا او اسبوع او ردن ذلك
وهو غافل عما يراد به حتى جاءه الموت في وقت لم يحتسبه
فانكشف له التحقيق ووقوع سمعه النداء اما بالجنة او النار فعند
ذلك انظر في نفسك انك مثلهم وغفلتك كغفلتهم وسيكون
عاقبتك كعاقبتهم فلا زم هذه الافكار مع دخول المقابر و
مشاهدة المرضى هو الذي يجدد ذكر الموت في القلب حتى يغلب
عليك بحيث يصير عيشك بعد ذلك بغلب عليك الزهد وتثبت
الحكمة في قلبك وينطق بها لسانك فيمتلئ قلبك من خشية الله
ومحبته وتشتاق الى خدمته وتتلذذ بطاعته وتتمنع بعبادته
وترضى بقضائه وتسلم الامر وتتوكل عليه وتفوض امرك اليه
فحينئذ تدخل في زمرة الحكماء والاولياء الذين لا خوف عليهم ولا هم
يحزنون ومختصر من الحكم اللقمانية ومواعظه لابنه عليه ما نقل
عن الصادق عليه السلام هذه يا بني انك منذ سقطت الى الدنيا
استدبرتها واستقبلت الاخرة فدارات اليها تسير اقرب اليك
من دارات عنها ساعدا يا بني جالس العلماء وزاحمهم بركبتك
ولا تجادلهم فيمقتوك وخذ من الدنيا بلاغا ولا ترفضها فتكون
عبئا على الناس ولا تدخل فيها دخولا يضر باخرتك وصم صوما
يقطع شهوتك ولا تصم صياما يمنعك من الصلوة فان الصلوة
احب الى الله من الصيام يا بني ان الدنيا بحر عميق قد هلك فيها

عالم كثير فاجعل سفينتك فيها الايمان واجعل شراعها التوكل واجعل
زادك فيها تقوى الله فان نجوت فبرحمة الله وان هلكت فبذنوبك
يا بني خف الله خوفا لو اتيت يوم القيمة بيوم الثقلين خفت ان يعذبك
وارج الله رجاء لو اتيت القيمة بإثم الثقلين وان يغفر الله لك الا
اخر كلامه الفايدة الثانية في الاخبار الواردة من طرق الائمة
الاطهار الدالة على وجوب الرجوع في المعارف الالهية الى الكتاب
والسنة وعدم جواز التجاوز عنهما والاقتداء بغيرهما روى محمد بن
بابويه في كتاب التوحيد بسند حديثا طويلا هذا موضع الحاجة
منه وسالت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب اليه من قبلك فعلما
ان الله الذي ليس كمثله شئ وهو السميع البصير تعالى الله عما يصفه الواصفون
المشبهون الله تبارك وتعالى بخلقه المفترون على الله عز وجل
ما نفى عن الله الطلان والتشبيه فلا نفي ولا تشبيه هو الله
عز وجل الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ولا تعقد
القران فقال بعد البيان الى اخر الحديث ولا في التوحيد في باب
ادنى ما يجزء من معرفة التوحيد بحذف الاسناد عن عاصم بن حميد
رفعه قال سئل علي بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد فقال ان
الله عز وجل علم انه يكون في اخر الزمان اقوام متعمقون فانزل الله
هو الله احد الله الصمد والايات من سورة الحديد الى قوله
وهو عليم بذات الصدور ومن رام وراء ذلك هلك هلك
وروى ابن بابويه في كتاب خطبة طويلة خطبها امير المؤمنين
عليه السلام في الكوفة ومن جملتها هذه العبارة فما دلك القران عليه
من صفوته فاتبع ليوصل بينك وبين معرفته واتم به نور
بنور هدايته فانها نعمة وحكمة اوتيتها فخذ ما اوتيت كن

من الشاكرين وما ذلك الشيطان عليه فيما ليس في القرآن عليك
فرضه ولا في سنة الرسول وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله عز وجل
فان ذلك منتهى حق الله عليك وروى في التوحيد ايضا باسناده
عن محمد بن ابي عمير قال دخلت على سيدي موسى بن جعفر عليهما السلام
فقلت له يا ابن رسول الله علمني التوحيد فقال اكرمك الله يا ابا احمد
لا تخاوز في التوحيد ما ذكر الله تعالى ذكره في كتابه فهلك الناس
الحديث وروى ايضا في التوحيد حديثا باسناده عن ابي عبد الله
عليه السلام هذا موضع الحاجة فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح
في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله ثم قال بعد كلام
ولا تعد القرآن فضل بعد البيان ومن كلام امير المؤمنين عليه السلام
حين سأله سائل ان يصف الله له حتى كأنه يراه فقال لله الحمد خلقه
مشتمل على صفات الله ايها السائل فما دل القرآن عليه من صفته
فائتم به واستضئ بنور هدايته وما كلفك الشيطان علمه مما ليس
في الكتاب عليك فرضه ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله
وسلم وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله سبحانه فان ذلك منتهى
حق الله عليك الى آخر كلامه وفي الكافي في حديث مسند عن محمد بن
مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ليس عند احد من الناس
حق ولا صواب ولا احد من الناس يقضي بقضاء حق الا ما خرج منا
اهل البيت واذا الشعب بهم الامر كان الخطاء منهم والصواب من
علي عليه السلام وفيه ايضا باسناده عن زرارة قال كنت عند ابي جعفر عليه السلام
فقال له رجل من اهل الكوفة سأله عن قول امير المؤمنين
عليه السلام سلوني قبل ان تفقدوني فلا تسألون عن شئ الا نبأتكم به فقال انه
ليس احد عنده علم الا شئ خرج من عند امير المؤمنين عليه السلام

فليذهب الناس حيث شاؤا فوالله ليس الامر الا من ههنا واشار
بيده الى بيته وافول لا شك انه فد نوابن عن اهل بيته لعصمة عليهم السلام
انه ليس علم الا ما خرج من بيتهم والحديث المتواتر السنوي نا مدينة
العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليات الباب ايضا سيف لهذا
المعنى وصريح فيه الفايدة الثالث فيما ورد من الروايات المتواترة من
طرقنا وطرق من خالفنا الدالة على وجوب الاخذ في الاصول والفروع
بكتاب الله والعترة الطاهرة وبالاقياس من مشكاتهما من تمسك
بهما لن يضل ابدا وان الكتاب والعترة لن يفترقا الى يوم القيمة
في مسند احمد بن حنبل باسناده عن علي بن ربيعة قال لقيت زيد بن
ارقم وهو داخل على المختار وخارج من عنده فقلت له سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله يقول اني قد تركت فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل
ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض قال ابو نمير قال بعض اصحابنا عن الاعمش قال
انظر وا كيف تخلفوني فيهما وفيه ايضا باسناده عن القاسم بن
حسان عن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض
او ما بين السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وانهما لا يفترقان حتى
يردا علي الحوض وفي صحيح مسلم في الجزء الرابع باسناده عن زيد بن
ارقم حديث من حملها قال قام رسول الله صلى الله عليه وآله فينا
خطيبا بماء يدعى خما بين مكة والمدينة فحمد الله واثنى عليه ووعظ
وذكر ثم قال اما بعد ايها الناس انما انا بشر يوشك ان يأتيني
رسول الله رب فاجيب وانا تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله

فيه النور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله
ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي فقال له
حصين ومن اهل بيته يا زيد ليس نساؤه من اهل بيته
قال نساؤه من اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة
بعده الخبر وروى هذا الحديث بسند اخر عن مع بعض
الزيادات في تفسير الثعلبي بسنده عن عطية العوفي عن ابي
سعيد الخدري قال سمعت ابا سعيد الخدري قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه واله يقول ايها الناس اني قد تركت فيكم
الثقلين خليفتين ان اخذتم بهما لن تضلوا بعدي احدهما
اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى
الفقيه الشافعي ابن المغازلي في كتابه عن ابي سعيد الخدري
ان رسول الله صلى الله عليه واله قال اني اوشك ان ادعى فاجيب
واني رسول فاذا تركت فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود
من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير اخبرني
انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انظروا ماذا تخلفون
فيهما والخبر الذي فتلناه عن مسند احمد بن حنبل رواه عن
زيد بن ارقم رواه بعينه ابن المغازلي بسند اخر عن زيد بن
ارقم والذي نقلناه عن صحيح مسلم رواه ايضا ابن المغازلي بالسناد
عن زيد والذي رويناه عن الثعلبي عن عطية العوفي قد
رواه ابن المغازلي بسند اخر يرفعه الى ابي سعيد الخدري
وفي الجمع بين الصحاح الستة لرزين في الجزء الثالث من اخر
اربعة من صحيح ابن داود وهو كتاب السنن ومن صحيح الترمذي

باسناده عن زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه واله قال
اني تارك فيكم الثقلين ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما
اعظم من الاخر وهو كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف
تخلفوني في عترتي قال صاحب صراط المستقيم وقد رددت
الفرقة المحقة في مواضع لا تحصى قول النبي صلى الله عليه واله
اني تارك فيكم الثقلين ان اخذتم بهما لن تضلوا احدهما اكبر من
الاخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
وروى حنبل ابن حنبل في مسنده من عدة طرق ومسلم في موضعين
من الجزء الرابع من صحيحه في كتاب السنن وصحيح الترمذي وابن
عبد ربه في كتاب العقد وابن المغازلي من عدة طرق في كتابه
والثعلبي في تفسيره في سورة العمران في قوله تعالى واعتصموا
بحبل الله جميعا ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين من
طرق عده فقال في موضع اخر من كتابه مشيرا الى هذا الحديث
وقد ذكره ابن مردويه من نيف وماتين طريقا وفي كتاب شرف
النبي عن امير المؤمنين علي عليه السلام في وصيته للمسلمين الذين
حضروا حين نقل من الضربة من حمله ما قال دفيكم من تخلف عن
نبيكم صلى الله عليه واله ما ان تمسكتم به لن تضلوا ثم الدعاء
وهم اركان الارض وهم النجوم بهم ليضا من شجرة طاب اصلها
وزيتونة طاب اصلها نبتت في الحرم وسقيت من كرم من خير مستودع
من مدارك الى مبارك صفت من الاقذار والادناس ومن قبيح
ما يابه شرار الناس لها فروع طوال لا تنال حسرت عن صفاتها
الالسن وقصرت عن بلوغها الاعناق فهم الدعاة وهم النجاة وبالناس

اليهم جاجة فاحلفوا رسول الله صلى الله عليه واله فيهم باحسن الخلاف
فقد اخبركم انهما الثقلان وانهما لن يفترقا حتى يردا
على الحوض فانظروهم تهتدوا وترشدوا ولا تقدموهما فتفرقوا عنهم ولا
تتركوهم فتفرقوا وتفرقوا وفيه ايضا عن امير المؤمنين ع
ان النبي صلى الله عليه واله قال في حجة الوداع اني امرء مقبوض
وتارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله عز وجل
اهل بيتي وانا للطيف الخبير بانهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض وروى الحافظ ابو نعيم عن الحسين بن علي عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله ادعوا لي سيد العرب يعني
عليا فقالت عايشة الست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم
وعلي سيد العرب فلما جاء الرسل الى الانصار الا ادلكم على ما
ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي قالوا بلى يا رسول الله قال هذا
علي فاحبوه بحبي واكرموه بكرامتي فان جبرئيل امرني بالذي
قلت لكم وفي صحيح الترمذي عن جابر قال رايت رسول الله
صلى الله عليه واله وهو على ناقته القصوى يخطب فسمعته
يقول يا ايها الناس اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
بعدي احدهما اعظم من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي فلا ترى في نوائب الروايات
الدالة على ان التمسك باهل البيت منقذ من الضلال وان
اتباعهم فرض وقد عرف المخالفون بها وان لم يعملوا قال العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد فان قيل قال ع انا تارك فيكم الثقلين
كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
واهل بيتي الى اخر الحديث وقال اني تارك فيكم ما ان اخذتم

لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وسلم بتغير بعضهم على العلماء
وغيره قلت نعم لا نضائهم بالعلم والفتوى مع شرف النسب لا ترى
انه ع قرنهم بكتاب الله فكونوا التمسك بهم منقذا من الضلال
ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه الهداية وكذا في العترة
انتهى ومما يؤيد هذه الاحاديث ما رواه احمد بن حنبل في مسنده
ونقله صاحب المشكوة عن ابي ذر قال وهو متعلق بباب الكعبة
من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا جندب بن جنادة سمعت
رسول الله صلى الله عليه واله باذني وقلبي وقال الا ان مثل
اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها
هلك وقد روى ابن المغازلي الشافعي الواسطي هذا المعنى
في كتاب المناقب بعدة اسانيد بعبارات مختلفة روى عن
عبد الله بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه واله مثل
اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تاخر عنها هلك وعن
الاكوع قال قال رسول الله صلى الله عليه واله مثل اهل بيتي مثل
سفينة نوح من ركبها نجى وعن ابي ذر قال قال رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم انما مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من
ركب فيها نجى ومن تخلف عنها غرق وعن ابن عباس ايضا قال
قال رسول الله صلى الله عليه واله مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح
من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق وعن سعيد بن المسيب
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله مثل اهل بيتي كمثل
سفينة نوح من ركب فيها نجى ومن تخلف عنها غرق وفي كتاب
شرف النبي صلى الله عليه واله عن ابن عباس قال قال
رسول الله صلى الله عليه واله مثل اهل بيتي مثل سفينة

نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق ومثابوته
ايضا فى كتاب شرف النبى صلى الله عليه واله انه قال
بنى فيكم كتاب حطة فى بنى اسرائيل وانتم معاشر اهل
البيت يشمل نساؤه ص لان لفظ العترة مانع من دخولهن
وكذا كون التمسك باهل البيت منقذا من الضلالة وسببا
للنجاة مانع من دخولهن لان التمسك بنساء النبى بالاجماع
غير منقذ من الضلال وموجب للنجاة ومما يؤيد ما اوردناه
من الروايات الدالة على طهارة اهل البيت المتضمنة لذكر
اعيانهم طرق المخالف من سند احمد بن حنبل عن الاوزاعى
عن شداد بن عمار قال دخلت على واثلة بن الاسقع وعنده
قوم فذكروا عليا عليه السلام فشتموه وشتمت معهم فلما قاموا قال
لم شتمت هذا الرجل قلت رايت القوم شتموه فشتمت قال
الا اخبرك بما رايت عن رسول الله صلى الله عليه واله فقلت
بلى قال اتيت فاطمة عليها السلام اسالها عن علي ع فقالت
توجه الى النبى صلى الله عليه واله فجئت انتظره حتى جاء
النبى ص فجلس ومعه علي فاطمة وحسن وحسين اخذ
كل واحد منهما بيده حتى دخل فاولى عليا عليه السلام وفاطمة
فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما
على فخذه ثم لف عليهم ثوبه او قال كساء ثم تلا هذه الاية انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتى احق وقد روى قريبا من هذا المعنى
بسند اخر عن ابن الاسقع ومنها ايضا عن عطية الطفاوى
عن ابيه ان ام سلمة حدثتا قالت بينما رسول الله صلى الله

عليه واله فى بيتى يوما اذ قال الخادم ان عليا وفاطمة عليهما السلام
بالباب قالت فقالت لى قومى وتنحى عن اهل بيتى قالت فقمت
فتحت فى البيت قريبا فدخل على وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وهما صبيان صغيران قالت فاخذ الصبيين فوضعهما
فى حجره فقبلهما واعتنق عليا باحدى يديه وفاطمة باليد
الاخرى وقبل فاطمة واعتنف عليهم خميصة سوداء وقال اللهم
اليك لا الى النار انا واهل بيتى قالت قلت وانا يا رسول الله
قال وانت ومنها ايضا عن عطاء بن ابى رباح قال حدثتنى
من سمع ام سلمة تذكر ان النبى ص كان فى بيتها قائلة فاطمة عليها السلام
ببرمة فيها حريرة فدخلت بها عليه فقال ادعى لى زوجك
وابنيك قال فجاء على والحسن والحسين عليهم السلام فدخلوا وجلسوا
ياكلون من تلك الحريرة وهو وهم على منام له على دكان تحته
كساء خيبرى قالت وانا فى الحجرة اصلى فانزل الله هذه الاية
الكريمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا قالت فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى
بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتى وخاصتى اللهم اذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت راسى من البيت وقلت انا
معكم يا رسول الله قال انك الى خير انك الى خير ومنها ايضا
عن شهر بن حوشب عن ام سلمة ان النبى ص قال لفاطمة ائتينى بزوجك
وابنيك فجاءت بهم فالقى عليهم كساء فدكيا قالت ثم وضع يده
عليهم وقال اللهم ان هؤلاء ال محمد فاجعل صلواتك وبركاتك على
محمد وال محمد انك حميد مجيد قالت ام سلمة فرفعت الكساء لادخل
معهم فجذبه من يده وقال انك على خير ومنها ايضا حدثت

طويل هذا موضع الحاجة منه قال ابن عباس رضي الله عنه
واخذ رسول الله صم ثوبه فوضعه على علي و فاطمة والحسن و
الحسين عليهم السلم وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ومنه ايضا حديث اخر عن ام
سلمة وهذا موضع الحاجة منه قالت فجاءت يعني فاطمة تقوده
بينهما كل واحد منهما بيده وعلي يمشي في اثرهما حتى دخلوا على
رسول الله صلى الله عليه واله فاجلسهما في حجره وجلس علي
يمينه وجلست فاطمة على يساره قالت ام سلمة فاجتذبت كساء
خيبريا كان بساطا لنا على المنامة في المدينة فلفه رسول
واخذ طرفي الكساء والوى بيده اليمنى الى ربه عز وجل
وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي واعز عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
قلت يا رسول الله الست من اهلك قال بلى فادخلني في
الكساء بعد ما قضى دعاؤه لابن عمه علي وابنته وابنيه فقال
عليهم السلم ومن صحيح البخاري في الجزء الرابع ومن صحيح مسلم ايضا
في الجزء الرابع باسنادهما عن صفية بنت شيبة قالت قالت
عايشة خرج النبي صم غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود
فجاء الحسن بن علي فادخله ثم الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة
فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن تفسير الثعلبي بسنده عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه واله انزلت
هذه الاية في خمسة في وفي علي وحسن وحسين وفاطمة
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا ومنه بسنده عن عطاء بن ابي رباح حدثني من سمع

ام سلمة رضي الله عنها ثم ذكر الحديث كما نقلناه عن ام سلمة عن مسند
احمد بن حنبل منه ايضا باسناده عن مجمع قال دخلت مع امي على
عايشة فسالتها امي عن امي على فقالت سالتني عن رجل ما كان احب الناس
الى رسول الله صلى الله عليه واله لقد رايت عليا وفاطمة حسنا
وحسينا وقد جمع رسول الله صلى الله عليه واله بعد فعليهم ثم
قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وحاضتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا قالت قلت يا رسول الله انا من اهلك فقال انك الى خير ومنه ايضا باسناده عن اسمعيل بن عبد الله بن جعفر الطيار
عن ابيه لما نظر رسول الله صم الى الرحمة هابطة من السماء قال
من يدعو مرتين قالت زينب انا يا رسول الله فقال ادعي فاطمة
وعليا والحسن والحسين قال فجعل حسنا عن يمينه وحسينا
عن شماله وعليا وفاطمة تجاههم ثم غشاهم كساء خيبريا ثم قال
اللهم ان لكل نبي اهلا وهؤلاء اهل بيتي فانزل الله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقالت زينب
يا رسول الله الا ادخل معكم فقال رسول الله مكانك الى خير انشا
الله تعالى ومنه ايضا عن شداد بن عمار قال دخلت على واثلة بن
الاسقع الى اخر الحديث وقد قدمنا تمام الحديث نقلا عن مسند
احمد بن حنبل ومنه ايضا بحذف الاسناد عن ابي الحمراء قال لقيت
في المدينة تسعة اشهر كيوم واحد وكان رسول الله صم يمر
كل غداة فيقوم على باب علي وفاطمة عليهما السلم فيقول الصلوة انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ومنه ايضا بحذف الاسناد عن ابن عباس رضي الله عنه قال
قال رسول الله صم قسم الله الخلق قسمين فجعلني في خيرهما قسما

فذلك قوله تعالى واصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فانا خير
اصحاب اليمين ثم جعل القسم بن اثلاثا فجعلني في خيرها ثالثا
وذلك قوله تعالى واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة والسابقون
السابقون فانا من السابقين وانا خير السابقين ثم جعل
الاثلاث قبايل فجعلني من خيرها قبيلة فذلك قوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا ومن الجمع بين الصحيحين للحميدي قال الحديث الرابع
والسبعون من المتفق عليه في الصحيحين من البخاري ومسلم
من مسند عايشة عن مصعب بن شيبة عن صفية بنت شيبة
عن عايشة قالت خرج النبي ص ذات غدات وعليه مرط مرحل
من شعر اسود فجاء الحسن بن علي فادخله ثم جاء الحسين فدخل
معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ومن الجمع بين الصحاح الستة لرزين بن معوية العبدري قال
في الجزء الثاني من اجزائه في تفسير سورة الاحزاب من صحيح
ابي داود التجستاني وهو كتاب السنن في تفسير قوله تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
قال وعن عايشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه واله
وعليه مرط من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين
فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وعن ام سلمة زوجة النبي ص ان هذه الاية نزلت في بيتها انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا

فانزل

قالت وانا جالسة عند الباب فقلت يا رسول الله الست
من اهل البيت فقال انك الى خير انك من ازواج رسول الله
قالت وفي البيت رسول الله ص وعلي وفاطمة والحسن والحسين
صلوات الله عليهم فجللهم بكساء وقال اللهم هؤلاء واهل بيتي فاذ
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ومن الجزء المذكور في سنن ابي داود
وموطا مالك عن انس ان رسول الله صلى الله عليه واله كان
بباب فاطمة اذا خرج الى صلوة الفجر جين نزلت هذه الاية قريبا
من ستة اشهر يقول الصلوة الصلوة يا اهل البيت انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ومن الجزء الثالث من الكتاب اعني جميع ذرين في باب مناقب
الحسن والحسين عليهما السلام من صحيح ابن داود وهو السنن عن
صفية بنت شيبة قال قالت عايشة خرج رسول الله صلى الله
عليه واله يوما وعليه مرط من شعر اسود فجاء الحسن بن علي عليهما
السلام فادخله ثم جاء الحسين فدخل ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم
جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وقال صاحب صراط المستقيم ذكر ابن مردويه
في كتاب المناقب من مائة وثلثين طريقا ان العترة علي وفاطمة
والحسنان فثبت بما اوردناه ان العترة هم اهل البيت الذين
اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا دون النساء وغيرهن
وبثبت عصمتهم لثبوت تنزيه الله لهم واذهاب الرجس عنهم
والتطهير التنزيه عن الاثم وعن كل قبيح وقد نقل ذلك
عن احمد بن فارس اللغوي في المجمل وغيره ومما يؤيد ما
مر رواه محمود بن عمر الزمخشري باسناده قال قال النبي صلى الله

علیه واله فاطمة بحجة قلبی وابناها ثمرة فؤادی وبعلها نور
بصری والائمة من ولدها امناء ربی وحبل مدودیة
وبن خلفه من اعتصم به نجا ومن تخلف عنه هوی وما
فی شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید نقلا عن صاحب حلیة
الاولیاء قال النبی صلی الله علیه واله من سره ان یحیی حیوتی
ویموت مماتی ویسکن جنة عدن التی غرسها ربی فلیوال
علیا علیا من بعدی ولیوال ولیه ولیقتد بالائمة من بعده
فانهم عترتی خلقوا من طینتی ورزقوا فهما وعلمی فویل للمکذبین
من امتی القاطعین فیهم صلبی لا نالهم الله شفاعتی وفی صراط
المستقیم عن ابن جریر فی نخبه مسندا عن النبی ص من سره ان یحیی
حیوتی ویموت مماتی ویدخل جنة عدن منزلی فلیتول علی بن ابی
طالب ولیائم بالاوصیاء ولدهم قال ومثوذکر فی حلیة الاولیاء و
فضایل احمد وخصایص النطنزی وفی کتاب الاشراف للنبی ص
عن ابرهیم بن ابی شیبة الانصاری قال جلست الی الاصبغ بن نباتة
قال الا اقرئک ما املاه علی بن ابی طالب ع فاخرج الی صحیفة
فاذا مکتوب فیها بسم الله الرحمن الرحیم هذا ما اوصی به محمد رسول
الله صلی الله علیه واله اهل بیته فان اهل بیته اخذوا بحجزة
بینهم وان شیعتهم اخذوا بحجزهم من النار بانهم لن یدخلوکم
نارا ضلاله ولن یخرجوکم من نور هدی وما فی فردوس الدیلمی
عن النبی ص یا علی اذا کان یوم القیمة اخذت بحجزة الله عز وجل
واخذت انت بحجزتی واخذ ولدک بحجزتک واخذ اتباعهم بحجز
بحجزتهم فنزعابن بؤمرها وما فیه ایضا مسندا عن النبی ص علی
اول اربعة یدخلون الجنة انا وانت والحسن والحسین وذریتنا

خلف

خلف ظهورنا وان واجبا خلف ذرارینا وشیعتنا عن ابائنا
وعن شمایلنا وما رواه احمد بن حنبل فی مسنده باسناده قال
رسول الله ص النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهب النجوم اتی السماء ما یوعدون
واهل بیتی امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بیتی ذهب
اهل الارض وفی کتاب شرف النبی ص بهذه العبارة قال
النجوم امان اهل السماء واهل بیتی امان لاهل الارض فاذا
ذهبت النجوم من السما اتی اهل السماء ما یوعدون واذا ذهب
اهل بیتی من الارض ان اهل الارض ما یوعدون وفی
بعض الاخبار فاذا انقرضوا اصاب الله علیهم العذاب
صبا وما رواه الشافعی ابن المغازلی باسناده الی جابر
من عبد الله قال قال رسول الله صلی الله علیه واله
ذات یوم بعرفات وعلی بجانبه اذن منی یا علی انا و
انت شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسین اغصانها
فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وما فی کتاب
شرف النبی ص قال رسول الله ص انا واهل بیتی شجرة
فی الجنة واغصانها فی الدنیا فمن شاء اتخذ الی ربه
سبیلا وما رواه ابرهیم الثقفی فی کتابه باسناده عن
بریدة الاسلمی قال قال رسول الله ص ان هذا صراطی مستقیما
فاتبعوه وما فی تفسیر الثعلبی فی تفسیر قوله تعالی اهدنا
الصراط المستقیم قال قال سلیم بن حنان سمعت ابا ذر یقول
یقول صراط محمد واله فلا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله
سالت ان نجعلها لعلی ففعل وما رواه محمد مومن الشواهد
وهو من اعیان المخالفین باسناده عن الحسن البصری

انه كان يقرأ الحرف هذا صراط مستقيم قلت للحسن ما معناه
قال فيقول هذا طريق علي بن ابي طالب وذريته الخبر
وفي تفسير الثعلبي وكتاب ابن شاهين حديث مرفوع
الى بريدة في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم قال صراط محمد
واله وما نقله صاحب مجالس المؤمنين عن كتاب الصواعق
المحرقة والفاضل الفاشي عن كتاب شرف النبي صلى الله
عليه واله في كل خلف من امتي عدول من اهل بيتي ينفون
عن هذا الدين تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتاويل
الجاهلين الا وان ائمتكم وفدكم الى الله عز وجل فانظروا من
توفدون اقول لا ريب في تواتر الاخبار في وجوب التمسك
بهم اقتداء وتعلما ولن يضل ابدا ومن لم يتمسك بهم ضل عن
طرق الهدى الحمد لله الذي هدانا لهذا **الفائدة الرابعة**
في بعض كلمات الغزالي في ذم الفلسفة والفلاسفة قال
في كتاب المنقذ من الضلال بعد كلام فان رايتهم اصنافا
ورايت علومهم اقساما وهم على كثرة اصنافهم يلزمهم وصمة
الكفر والالحاد وان كان بين القدماء منهم والاقدمين بون
الاواخر منهم والاوايل تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب
منه **فصل** في اصنافهم وشمول سمة الكفر كافتهم اعلم
انهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون الى ثلثة
اقسام الدهرية والطبيعية والالهية الصنف الاول الدهرية
وهم طائفة من الاممين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر
وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بالاصانع ولم يزل
الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان كذلك كان وكذلك يكون
ابدا وهؤلاء هم الزنادقة الصنف الثاني الطبيعيون وهم قوم
اكثر ابحاثهم عن عالم الطبيعة وعن عجايب الحيوان والنبات
واكثر الخوض في علم تشريح اعضاء الحيوانات فرأوا فيها من عجايب
صنع الله تعالى وبداع حكمه ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر
حكيم مطلع على غايات الامور ومقاصدها ولا بطالع التشريح
وعجايب منافع الاعضاء مطالع الا ويحصل له هذا العلم القاطع
بكمال تدبير الباري لبدن الحيوان ولا سيما بدن الانسان الا ان
هؤلاء الكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم الاعتدال المراج
تاثير عظيم في قوام قوى الحيوان فظنوا ان القوة العاقلة من
الانسان تابعة لمزاجه ايضا وانها تبطل ببطلان مزاجه فبعد
اذا انعدم فلا يعقل اعادة المعدوم كما زعموا فذهبوا الى
ان النفس تموت ولا تعود فجحدوا الاخرة وانكروا الجنة و
النار والقيمة والحساب ولم يبق عندهم للطاعة ثواب
ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات
انهماك الانعام وهؤلاء ايضا زنادقة لان اصل الايمان هو
الايمان بالله واليوم الاخر وهؤلاء جحدوا اليوم الاخر وان
امنوا بالله وصفاتهم الصنف الثالث الالهيون وهم المتاخرون
منهم مثل سقراط وهو استاذ افلاطون وافلاطون استاذ
ارسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب العلوم وحررها
ما لم يكن محررا من قبل وانضج لهم ما كان فجا من علومهم وهم بجملتهم
ردوا على الصنفين الاولين من الدهرية والطبيعية واوردوا
في الكشف عن فضايحهم ما اغنوا به غيرهم وكفى الله المؤمنين
القتال بقتالهم ثم ردار سطاطاليس على افلاطون وسقراط

ومن كان قبله من الالهيين رد الم يقصر فيه حتى يتراءى جميعهم
الا انه استبقى ايضا من رزايل كفرهم وبدعهم بقايا لم يوفق
للنزع عنها فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من متفلسفة الاسلاميين
كابن سينا والفارابي وامثالهم على انه لم ينقل عن ارسطاطا
ليس احد من متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين
وما نقله غيرهم ليس يخلو عن تخبط وتخليط يتشوش فيه قلب
المطالع حتى لا يفهم ولا يفهم كف برد او يقبل ومجموع ما يصح
عندنا من فلسفة ارسطاطا ليس بحسب نقل هذين الرجلين
ينحصر في اقسام قسم يجب التكفير به وقسم يجب التبديع به وقسم
لا يجب انكاره اصلا فلنفصله انتهى كلامه وقال في خاتمة
كتاب تهافت الحكماء بعد ذكر مذاهبهم وابطال عقايدهم فاذا قد
فصلنا مذهب هؤلاء فقطعوا القول بتكفيرهم
ووجوب القتل بعتقاداتهم قلنا نكفيرهم لا بد منه في
ثلاث مسايل احدها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها
قديمة والثانية قولهم ان الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة
بعد الاشخاص والثالثة انكارهم بعث الاجساد وحشرها
فهذه الثلث المسايل لا بالايم الاسلام بوجه ومعتقدها
كذب الانبياء وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة بمثلا
لجماهير الخلق وتفهيما هذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقد
احد من فرق المسلمين الى آخر كلامه فصل في اثبات الصانع
ووجوب وجوده وبيان ضعف ما تمسك به الفلاسفة
في اثبات الواجب اعلم ان الفلاسفة والمتكلمين اختلفوا
علة احتياج الممكن الى العلة فقال الفلاسفة هي الامكان

والمكون

والمتكلمون اختلفوا فاكثرهم قالوا بان علة الاحتياج الحدوث
الحدوث وبعضهم قال هي الامكان مع الحدوث وبعض آخر
قال بانها الامكان بشرط الحدوث والحق ان الحدوث له
مدخل في الاحتياج الى العلة وهو المقتبس من الكتاب
والسنة وللفلاسفة في اثبات مختارهم مسلكان الاول وهو
البداءة قالوا الممكن ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه
والعقل يحكم بالضرورة بامتناع ترجح احد طرفيه بغير علة مرجحة
كما يحكم العقل بامتناع ترجح احدى كفتي الميزان اذا تساويا
لذاتهما بالامر جح والجواب عنه انا لا نسلم تساوي طرفي الممكن
بالنظر الى ذاته بل هذا مبني على ابطال الاولوية الذاتية
لاحد الزمانين العدم او بالممكنات المعدومة التي عدمها ازلي
مستمر غير حادث فانها ليست بمعلولة لان المعلول ما يتوقف
على العلة والعدم الازلي لم يتوقف على علة فما قال الفلاسفة
من ان عدم علة الوجود علة للعدم الازلي قول غير موجه بل
المتوقف على العلة منحصر في الوجود والعدم الحادث فعلة
احتياج الممكن ليس لاحدوث وجوده او حدوث عدمه
لما وجدنا معدوما ازليا فالعدم اولى به ولا يحتاج الى
العلة الا في خروجه من العدم الى الوجود وما وجدناه
موجودا غير حادث الوجود فيحتمل عقلا ان يكون واجب
الوجود او اولى الوجود فلا يحتاج الى العلة الا في خروجه
من الوجود الى العدم والحكم بتساوي الوجود والعدم موقوف
على نفي الاولوية الذاتية وسيجيء بيان ضعف دليل الفلاسفة
على نفي الاولوية الذاتية فعلى هذا اذا رأينا موجودا اولم

بخوف كونه مسبوقا بالعدم وان عرفنا كونه ممكنا لامكنا الحكم
بكونه محتاجا الى العلة فظهر بما ذكرناه ضعف دليل الفلاسفة
على وجوبا الواجب من طريق احتياج الممكن الى العلة والتخلص
من منهج الفلاسفة الاستدلال على مدعاهم بان الاولوية
الممكن مقتضية للتساوى فلو وقع احدهما لا لمرجح كان راجحا
وهو خلاف المفروض والجواب منع اقتضاء ذات الممكن التساوى
واستدل القائلون بان علة الاحتياج هى الحدوث بان الممكن
انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من العدم الى الوجود اذ
لا نفوذ بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة وهذا
بقى بعد زوال المؤثر لاحتياج فى البقاء الى مؤثر كبقاء
البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لا يحتاج حظ العقل حدوث
شئ طلب علة وان لم يتصور الامكان وايضا لو كان المخرج هو
الامكان لاحوج فى جانب العدم فيلزم ان يكون لاعدام لازمة
معللة مع كونها مستمرة فصل فى البحث عن الاولوية الذاتية
اعلم ان الممكن لا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه تخلف
الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى ايضا عدمه كذلك كالممتنع
وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لان تلازما بينهما
يحتاج مدعى تساوى الطرفين فى الممكن الى بيان انه لا
لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب
فاستدل اتباع الفلاسفة على نفى الاولوية بان كون احد طرفيه
اولى به لذاته باطل لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية
الذاتية من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا
وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع بلا علة وانه مح بديهة

المساوى

المتساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه
بلا علة وان ان يقع الطرف الاخر بعلة فثبوت الاولوية للطرف
الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التى للطرف الاخر مع وجود
تلك العلة يكون الطرف الاخر واجبا راولى والا لم يكن علة له
فلا يكون الاولوية الثابتة له لذات الممكن وحده بل يكون
تلك الاولوية ثابتة مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض
خلافه لان المفروض ان الاولوية ثابتة من ذات الممكن وحده
والجواب ان اولوية العدم انما تنشأ من ذات الممكن المعدوم
بالعدوم الازلى وحده ولكن ترتب الاثر على هذه الاولوية مشروط
بعدم معارض اقوى من الاولوية الذاتية وهو علة الوجود
فلم يلزم ذكر ان يكون عدم علة الطرف الاخر له مدخلية فى الاولوية
بل لزم منه ان له مدخلية فى ترتب الاثر على الاولوية وهكذا
اذا فرض الاولوية فى جانب الوجود بان يفرض موجودا
ازلى يكون وجوده بالاولوية الذاتية فمع هذه الاولوية
عدمه ممكن ولكن بعلة وجوده به مقتضية العدم اقوى
من الاولوية فوجوده بتلك الاولوية مشروط بعدم المعارض
اقوى منها وينبغى ان يأتى بمثال يتضح به الحال لا يخفى ان الاحتياط
اولى بذات الحجر من الارتفاع فيحتاط بالاولوية الذاتية ولكن
بشرط عدم معارض اقوى من الاولوية الذاتية وهو الضرر
الذى يتسرع على الارتفاع وهكذا النار الارتفاع اولى بها
من الاحتياط فيرفع بالاولوية الذاتية بشرط ان لا يكون لها
مانع فانت اذا تأملت فيما ذكرناه وفهمته قدرت على ابطال
كل دليل ذكروه فى نفى الاولوية اعلم ان اتباع الفلاسفة تمسكوا

بوجوه اخر فی ابطال الاولویة فینبغی ان تاتی بها ویجیب عنها

الوجه الاول ما اختاره وذکره بعض الفضلاء المعاصرین

فی شرحه علی التجرید وهو انه نرجح الممکن احد طرفیه کالوجود

مثلا لذاته من غیر وجوب بان یکون الوجود اولی له لذاته

مع جواز عدمه ایضا وان کان علی سبیل المرجوحیة کالشا

ان ناخذ اولویة الوجود مع الموضوع ونردد بین وجوده

وعدمه بان نقول الممکن الاولی الوجود هل یساوی وجوده

مع عدمه او یکون الوجود له اولی لکن باولویة اخری

ضرورة ان الاولویة الاولی ماخوذة مع الموضوع فهی مشترکة

بین الحالین بیان ذلک ان الممکن الذی یکون وجوده اولی

اذا فرضنا وقوعه مجردة عن الاولویة فلا یجوز ان یکون وقوع

عدمه بدلا عن الوجود لو فرضناه ممتنعا والا کانت الاولویة

واجبا بل یجب ان یکون وقوع العدم بدلا عن الوجود ایضا

جایزا مع اولویة وجوده فاذا جاز وقوع عدمه ومع ذلک

لم یقع ووقع وجوده فان کان ذلک لا لترجح واولویة کان ذلک

ترجیحا لاحد المتساویین بلا مرجح وان کان ذلک لسبب اولویة

ورجحان فلا یجوز ان یکون هذه الاولویة ای الاولویة

المفروضة اولا لکونها مشترکة بین حال الوجود وحال العدم

بل یجب ان یکون اولویة اخری وناخذ ناهذه الاولویة الثانیة

ایضا مع الموضوع ونردد نابین وجوده وعدمه وهکذا الی

لا نهایة لها لکونها من الاعتباریات ثم ناخذ تلک الاولویات

الغیر المتناهیة مع الموضوع ونردد فلا بد من اختیار تساوی

وجوده مع عدمه ضرورة ان الاولویة خارجة من الاولویا

الغیر

الغیر المتناهیة فیلزم ترجیح احد المتساویین من غیر مرجح وهو

ح بالبدیهة وهذا طریق شریف فی الاولویة الذاتیة بل الاولویة

مطلقا دقیقه لطیفة قلیلة المؤنة حذا قد تفردنا بها

بفضل الله ومنه وسلکناها فی کتابنا الموسوم بکوهر مراد

اقول فی الجواب ان هذا الاستدلال فی غایة الضعف لان

مع اخذ الاولویة مع الممکن الذی هو الموضوع لا یجوز ان یرید

بان یقال الممکن الاولی الوجود هل یساوی وجوده مع عدمه

او یکون الوجود له اولی فان الممکن الاولی الوجود بالضرورة

وجوده اولی ومع هذه الاولویة محال ان یساوی وجوده

وعدمه وقوله فاذا جاز وقوع وعدمه ودمع ذلک لم یقع

ووقع وجوده فان کان بلا مرجح واولویة کان ذلک ترجیحا

لاحد المتساویین بلا مرجح وان کان ذلک لسبب اولویة

ورجحان فلا یجوز ان یکون هذه الاولویة ای الاولویة

المفروضة اولا الی اخر کلامه کلام غیر موجه فان وقوع

الوجود الاولویه الذاتیة وان کان وقوع عدمه جایزا

لیس ترجیحا بلا مرجح فان المراد بجواز العدم مع اولویة الوجود

لیس جواز وقوعه بغیر علة ترجح العدم علی الوجود بل المراد

انه یجوز مع الاولویة الذاتیة عدمه بعلة ومرجح برجح

العدم فوجود الاولی الوجود بالاولویة مشروط بعدم العلة

المرجحة المقتضیة للعدم فوقوع الوجود بالاولویة علی تقدیر

عدم علة العدم لا یحتاج اولی اولویة اخری ومرجح اخر وفی

الاولویه المفروضة ویستلزم ترجیحا بلا مرجح فان الوجود

لا یساوی العدم لان لوجوده اولویة ذاتیه ولیس للعدم

ما يرجحه حال الوجود وجايز الوقوع بعلة ومرجح يرجحه على الوجود
بقوله لكونهما مشتركة بين حال الوجود وحال العدم لا يتبين
ممتنعا لان الاولوية وان كانت مشتركة بين الحالين ولكن
فرق بين الحالين فان في حال الوجود ليس للاولوية معارض
اقوى منها وفي حال العدم لها معارض اقوى منها
الوجه الثاني انه لو كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر
الى ذاته لكان عدمه ممتنعا بالنظر الى ذاته لان رجحان احد
الطرفين ليستلزم امتناع الطرف الاخر وبين اذا كان
ممتنعا كان ترجح المرجوح اولى بالامتناع لان المرجوح اضعف
من المساوي على ما قال الامام في كتاب الاربعين فرجحان الوجود
نظرا الى الذات ليستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وهو
ليستلزم وجوب الوجود وهو المطلوب والجواب عن هذا
الوجه قد ظهر مما ذكرناه في الجواب بين وبيانه ان رجحان
الموجود بحسب الذات لا يستلزم امتناع عدمه المرجوح
مطلقا بل يستلزم امتناعه بشرط عدم العلة المرجحة
المقتضية للعدم لاستلزام ترجح المرجوح واما على تقدير
وجود العلة المقتضية المرجحة للعدم فليس عدمه ممتنعا
ولا يلزم ترجح المرجوح لان العدم على هذا التقدير ارجح من
الموجود الذي اقتضاه الذات بالاولوية الوجه الثالث
اختاره الفاضل المشهور بالامين صدر الدين محمد الشيرازي
في رسالته في اثبات الواجب وهذه عبارته فان قيل
لانم ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح لجواز ان يكون الوجود
ببعض الممكنات اولى واليق من العدم اولوية غير منتهية

الى حد الوجوب فيكون وجوده راجحا على عدمه واذا وجد
ذلك الممكن بلا مرجح يلزم ترجح الراجح وهو جايز قطعا قلنا
ذلك الممكن ان كان غير علة وجوده نفسه لزم خلاف المفروض
وان كان هو نفسه علة لنفسه لزم ايجاد الشيء لنفسه وهو
محال لان الشيء ما لم يوجد لا يمكنه ان كان موجودا بلا سبب كان
جايز العدم لامكانه لم يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على
ما هو شان الممكنات لان وجوده بلا سبب بل يكون العدم
بنفسه كما ان وجوده كذلك فيلزم جواز انعدام امر موجود
بلا علة مقتضية لذلك فيلزم جواز انعدام امر موجود بلا علة
مقتضية لذلك وهو ممتنع والى ما ذكرنا اشار المعلم الثاني
على ما نقل عنه شارح كتاب الاربعين بقوله او حصلت
سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبداء ممكنا حاصلا
بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وهو فاحش واما علة
بنفسه وهو لغو انتهى كلامه اقول في كل واحد من كلا
هذا السبد والفار ان نظر ظاهر واعتراض واضح اما
ما يرد على السبد اولا فهو المنع من كون اولى الوجود محتاجا
الى العلة فيلزم خلاف المفروض ان كان غير علة لوجوده
ويلزم ايجاد الشيء لنفسه ان كان هو نفسه علة لنفسه
لان دليلهم على احتياج الممكن الى العلة على ما بيناه هو او
الوجود والعدم في الممكن متساويان فلو ترجح احدهما
بغير علة يلزم الترجح بلا مرجح وهو مرجح فبهذا الدليل لا يمكن
الحكم باحتياج اولى الوجود الى العلة فانه لا يلزم من ترجح و
جوده الترجح بلا مرجح بل اللازم منه ترجح الراجح وهو ليس

الوجد

واما ما يرد عليه ثانيا انا لا نسلم ان اولى الوجود ان كان مشروطا
بلا سبب وكان جايزا العدم يلزم ان يكون انعدام بنفسه
بدون علة مقتضية لذلك لان الممكن الذى وجوده بالاولوية
وان جاز انعدامه ولكن لا يجوز الا بعلة موجودة مقتضية
لانعدامه لان من انعدامه بدون العلة المقتضية يلزم الترجح
بلا مرجح وهو محال واما الفارابى فيرد عليه مثل ما اورده
على السيد فتدبر الوجه الرابع ما ذكره القوشجى فى شرحه
على التجريد فى شرح كلام المصنف فى نفى الاولوية الذاتية وهذه
عبارته لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح
نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز
وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا
الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لانا
مفتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح الجواب
انه يجوز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى الذات ولكن لا
لزوم جواز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته بل
اللازم جواز رجحانه على الطرف الراجح بسبب خارج
عن الذات وهذا الرجحان الذى هو مقتضى الذات الوجه
الخامس ما اختاره الدوانى فى حاشية القديم على الشرح
الجديد قال بعد ما اعترض على الوجه الرابع المذكور بما
لا يخرج من نظر اقول اثبات هذا المطلب ما يقتضى رجحان
طرف هو بعينه يقتضى مرجوحية الطرف المقابل للنقيض
بين الراجحية والمرجوحية يستلزم امتناعه لامتناع ترجح
المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح اقول

فى الجواب انا لا نسلم ان مرجوحيته بالنظر الى الذات يستلزم
امتناعه مطلقا بل يستلزم امتناعه ان لم يصر راجحا بسبب خارج
للزوم الترجح بلا مرجح واما اذا صار راجحا بمرجح خارج فلا
يلزم الترجح فلا يستلزم امتناعه لعدم سبب راجح وجوب
الطرف الراجح بالذات بل يستلزم وجوبه بالغير وهو
غير محل النزاع الوجه السادس ما ذكره ايضا الشارح المذكور
وهذه عبارته واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين
لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا
فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن
طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب
او بسبب فان لم يضر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا
وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما
بالذات وهو ممتنع ثم نقل ما اورد على هذا الدليل اما
فخر الدين والتحقيق فى الجواب ان نقول الطرف الاخر يمكن طريانه
بسبب ويصير بالسبب راجحا ويصير الطرف الاولى مرجوحا
ولا يلزم زوال ما بالذات لان الذات على هذا التقدير ايضا
مقتضى الاولوية ولكن الاولوية لا يفاوم السبب الخارجى
ولا يترتب عليها الاثر بل يترتب الاثر عليها مشروطا بعدم
السبب الخارجى فان قيل اذا هدمت بنيان برهان القائلين
على اثبات الواجب فكيف ثبت الصانع جل شانه ووجوب
وجوده قلت اما نحن المتمسكون بكتاب الله وعترة النبى
صلى الله عليه واله فنستدل على وجود الصانع وصفاته
من العلم والقدرة والحيوة والارادة والكراهة بما ارشدنا

الله البه فى كتابه وستدل به نبيه وال نبيه صم من الانعام
المحكمة المتقنه من السماء والارض والشمس والقمر وطلوعها وغروبها
واختلاف الليل والنهار وسائر الاثار المشتملة على انواع المنافع
العظيمة والفوايد الجسيمة قال الله تعالى ان فى خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما
ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين
السماء والارض لايات لقوم يعقلون ولاشك ان كل واحد من هذه
الايات المذكوره للعقلاء دليل واضح وبرهان قاطع على وجود صانع
عالم قادر حى مريد كاره ثم نستدل على وجوب وجود الصانع بانه
لايجوز ان يكون وجوده بالاولوية لان الموجود بالاولوية لايحتاج
عليه العدم عاجز ناقص والعاجز الناقص لايصلح ان يكون صانعا
وربا للعالمين بالضرورة ثم اعلم ان الفلاسفة حيث عجزوا عن اثبات
وجوب الوجود عجزوا عن اثبات التوحيد لان دليلهم على اثبات
لو كان واجبان او اكثر لزم اشتراكهم فى الوجوب فلابد ثم ما يتميزون
فيلزم التركب وهو محال على الواجب فالجواب عن هذا البحث
اثبات الوجوب وهم عاجزون عن اثباته ولايخفى ان دليلهم هذا
وان سلمنا انهم قادرون على اثبات الوجوب غير مفيد للتوحيد
لانه يرد عليه ما اوردناه من كونه وهو انه يجوز فى بادى النظر
التعدد فى الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا بان يكون فى الوجود
واجبان بسيطان مجردان الا انهما مفترقان بتمام الماهية البسيطة ليس بينهما
قدر مشترك ذاتى اصلا بل كل واحد منهما منفرد بذاته صالح لاتصاف
الوجود المطلق عنه بنفسه والوجوب ومفهوم الوجود و

عرض منتزع من ذات كل واحد منهما بذاتهما فنقول لاشك ان هذا
الاعتراض وارد على دليلهم ولامفر لهم عنه وكل من اراد ان يجيب عنه
اجاب بما ليس من كلا يغنى من جوع اجاب عنه بعض الفضلاء بانا
لو قدرنا الواجب شيئين كل واحد منهما مخالفة بالذات للاخر فمفهوم وجوب الوجود عارض لهما فلا يخلو اما ان يكون هذا
المفهوم منتزعا من واحد منهما بخصوص ذاته اولا وعلى الاول
يلزم ان لايكون هذا المفهوم منتزعا عن الاخر لان هذه الخصوصية
لايكون مع الاخر وعلى الثانى يكون فى ذات كل منهما شئ مشترك
صالح لان ينتزع هذا المفهوم المشترك من كل واحد منهما وفيه
الاثنينية فى ذاتهما لان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك والاثنينية
فى ذات الواجب تعالى محال باطل وفيه بحث اما اولا فالنقض
بان يقال لو كانت مقدمات هذا الدليل صحيحة لزم جواز الخلاء
فى الوجود بان يقال لانخ اما ان يكون مفهوم الوجود منتزعا
من الواجب بخصوص ذاته اولا وعلى الاول يلزم ان يكون هذا
المفهوم منتزعا من الممكن لان هذه الخصوصية لايكون مع الممكن وهو
خلاف الواقع فانه لاشك فى ان الوجود منتزع من الممكن كما
هو منتزع من الواجب ومشترك بينهما وعلى الثانى يكون فى
ذات الواجب شئ مشترك صالح لان ينتزع هذا المفهوم
المشترك منه وهذا يوجب الاثنينية فى ذاته وهو محال واما
ثانيا فالحل بان يقال هذا المفهوم منتزع من كل واحد منهما
بخصوص ذاته اى يكون هذا الخاص بحيث يتميز منه هذا
المفهوم وذلك الذات ايضا كذلك لايعنى ان هذا الذات
الخاص منشاء انتزاع هذا المفهوم وليس غيره كذلك اى هذا

الخاص فقط بحيث ينتزع منه هذا المفهوم ولا يكون غيره
بهذه الحيثية والمراد هو الاول فلا يلزم عدم الانتزاع من
الآخر فتامل ولا تتخبط فان قيل اذا حكمتم ببطلان دليل
الفلاسفة على التوحيد فانتم كيف تستدلون عليه قلنا
التوحيد من ضروريات الدين فلا يحتاج الى دليل على ان
نصوص الكتاب والسنة ناطقة وليس التوحيد مما يتوقف
عليه اثبات النبوة فيجوز الاستدلال عليه بالنقل ولا يلزم
منه الدور كما لا يخفى على اللبيب الاريب **فصل** في علم الباري
عز شانه وبيان الاختلاف الامة فيه وبيان المذهب الحق
اعلم ان القايلين بوجود الواجب اتفقوا على انه تعالى عالم
الا شرذمة من قدماء الفلاسفة وسيجيء بيان مذاهبهم انشاء
الله تعالى ولا يخفى ان الفلاسفة القايلين بان الله تعالى عالم
لم تقتسبوا من مشكوة النبوة عجزوا عن اثبات العلم لله تعالى
بالبرهان كما عجزوا عن اثبات وجوب الوجود والتوحيد لانهم
استدلوا على علمه تعالى بانه مجرد وكل مجرد عالم بذاته فان العلم
هو حضور مجرد عند مجرد فاذا كان عالما بذاته يحضر جميع الموجودات
فانها معلولات للواجب بغير واسطة او بواسطة والعلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ونورد عليهم بانا لا نسلم
ان العلم هو حضور المجرد عند المجرد بل العلم هو الانكشاف
والظهور وعدم الخفاء فعلمه تعالى بذاته وانكشافها عليه
يحتاج الى دليل سوى كونه مجردا وسيجيء بطلان دليلهم
على تقدير تسليم كون كل مجرد عاقل وان سلمنا هذا فلا نسلم ان العلم
تعالى بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فانهم اختلفوا في علمه

بغير ذاته فذهب جماعة منهم الى ان علمه بما سبق الذات حضوري
وذهب جماعة الى انه حصولي فعلى المذهب الاول لا يستلزم
العلم بالعلة العلم بالمعلول لان حضور ذات العلة و
علم غيبته عن العلة لا يستلزم حضور المعلول وعدم
غيبته ولا برهان لهم عليه بل عدم حضور ذات المعلول
في الازل حين عدمها بديهي وعلى المذهب الثاني حضور
حضور الذات وعدم غيبته عن العلة لا يستلزم حصول
صور المعلولات للعلة لان هذا الاستلزام ليس ببديهي
ولا يمكنهم اقامة البرهان عليه بل البرهان قايم على امتناع
حصول الصور في ذاته تعالى فان قيل اذا ابطلتم دليل
الفلاسفة على العلم فانتم كيف تثبتون عليه تعالى وبما
تستدلون عليه قلنا نستدل على العلم بما علمناه وارشدنا
اليه ربنا عز وجل في كتابه ونبينا محمد صلى الله عليه وآله
واوصيائه عليهم السلام في احاديثهم من الافعال المحكمة والآثار
المتقنة وعجايب الصنع وغرايب الخلق وبدايع التدبير
قال الله عز وجل ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولي الالباب والآيات والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة ولا شك في ان كل عاقل بالنظر الى الافعال
المحكمة يحكم بعلم صانعها بالضرورة ونستدل ايضا على علمه تعالى
بان الجهل نقص والنقص عليه تعالى محال ان قلت الفلاسفة
ايضا يمكنهم ان يستدلوا بهما اما الاستدلال بالدليل الاول
فلا يمكنهم لانهم يعتقدون ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض
فعلى هذا الافعال المحكمة والآثار المتقنة غير دالة على علمه تعالى

وايضا كيف يمكنهم الاستدلال على علمه بالافعال المحكمة مع انها بزعمهم لم تصدر من الله سبحانه بل صدرت باعتقادهم الفاسد من العقل العاشر واما الاستدلال بالدليل الثاني فلا يمكنهم لان العلم والقدرة صفتا كمال وفي درجة واحدة من درجات الكمال وانتفاء كل واحد منهما نقص والفلاسفة حيث قالوا باستناع صدور اكثر من الواحد منه تعالى وحكموا بعدم قدرته على اكثر من الواحد لا يمكنهم الاستدلال على علمه تعالى بان الجهل نقص فان مع تجويز فقدان احد الكمالين لا يستبعد فقدان الكمال الاخر وهو العلم ثم اعلم ان جماعة من المتكلمين جوزوا قيام علمه تعالى منصوص الكتاب والسنة واعترض عليهم بان اثبات النبوة بالمعجزة موقوف على اثبات العلم فيلزم الدور واجيب بمنع التوقف فانه انما ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر ببال كون المرسل عالما والتحقيق ان الله تعالى اذا اظهر المعجزة على طريق دعوى الرسول فبمشاهدة المعجزة يحصل العلم بانه تعالى عالم بذاته وبرسوله ومعجزاته وبدعوى رسالته ويحصل العلم بالبديهة بكون الرسول صادقا في دعواه فبعد ثبوت صدق الرسول يمكن اثبات عموم علمه تعالى واحاطته بكل شيء من الصغير والكبير وبنصوص الكتاب المنزل على الرسول وبنصوص احاديث الرسول صلى الله عليه وآله ولا يلزم منه دور وينبغي ان نذكر لما نحن فيه مثالا وهو ان ملكا من الملوك اذا كان جالسا على سريرة في معسكره فقام رجل من بين العسكر فقال ايها الناس اعلموا اني وزير هذا الملك ومحب

عليكم متابعتي ثم قال للملك انها الملك ان كنت صادقا في دعواي قم من مجلسك ثم اقعد حتى يعرف الناس صدق دعواي فقام الملك عن مقامه وجلس فحصل العلم لجميع العسكر بصدقه ووجوب متابعته بالبديهة وكذا الرسول اذا ادعى الرسالة واظهر الله المعجزة على يده على طبق دعواه علمنا بالبديهة صدقه من غير احتياج الى نظر وبعد ثبوت عدله وحكمته سبحانه فصل اعلم ان الفارابي بالله عالم الفلاسفة والمتفلسفة واتباعهما حيث لم يتبعوا رب السماء ولم يقتفوا اثار الانبياء ولم يقتبسوا من مشكوة الاولياء خبطوا خبط العشواء وطلبوا كيفية علمه تعالى وبحثوا عنها فاختلفوا وذهبوا الى مذاهب شتى الاول المذهب المنسوب الى انكسيمايس الملطي وهو ان علمه تعالى بالاشياء انما هو بصورة زايدة على الاشياء مطابقة لها قايمة بذاته تعالى وهو الذي اختاره الاشاعرة من المتكلمين والثاني المذهب المنسوب الى ثاليس الملطي وهو ان علمه تعالى بالاشياء بصور زايدة عليها مطابقة لها قايمة بذات المعلول لا بذاته تعالى والثالث المذهب المنسوب الى افلاطن وهو ان تلك الصور قايمة بذواتها وقد اتفقوا على بطلانها لان معنى كون الصور العلمية قايمة بذواتها لا في محل ولا في موضع والرابع المذهب المنسوب الى فرفوريوس ومن تبعه من المشائين وهو القول بانحاده تعالى مع المعقول وبطلان هذا القول ايضا كقول افلاطن بديهي الاخفاء فيه والخامس المذهب المنسوب الى صاحب الاشراق وهو القول بالعلم

للحضوري وهو بزعمه قد استفاده في خلسه في شبه نوم
من ارسطاطاليس وهو القريب من مذهب ثاليس الملطي
وهو ما اختاره المحقق في رسالته العلم وفي شرحه على
الاشارات وحاصل كلامه ان علمه تعالى بذاته يكون بعين
ذاته لا غير ويتخذ هناك المدرك والمدرك والادراك ولا
تعدد الا بالاعتبارات التي يستعملها العقول واما علمه تعالى
بمعلولاته القريبة فبحضور ذوات تلك المعلولات وجودها
وهو نفس تعقل الباري اياها من غير احتياج الى صورة
مستانفة تحل ذات الباري تعالى عن ذلك واما علمه تعالى
بمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شانها
ان يوجد في وقت او يتعلق بوجود فيكون بارتسام صورها
المعمولة في المعلولات القريبة وكذلك الى ان ينتهي الى ما
هو محسوس بارتسام صورها في آلات مدركيها ويرد على هذا
القول انه يلزم لا يكون ايجاد المعلولات القريبة سبوقا
بالعلم كالفاعل بالطبع وهو ظاهر البطلان ويرد عليه ايضا
انه يلزم ان يكون الله تعالى محتاجا في علمه الى غيره وهو المعلول
القريب والصور المرتسمة فيها وهو ايضا ظاهر البطلان
وقد علم خلافه من مذهب اهل البيت عليهم السلام بالضرورة
ويلزم ايضا ان لا يكون الله تعالى قبل ايجاد العقول وتصورها
عالما بغير ذاته ويلزم ايضا ان يكون الله تعالى عالما بالصور لا
بالذوات لان الحاضر الموجود هو الصور لا الذوات والمشهور
المذهب المنسوب الى ارسطو والمعلم الثاني للمتفلسفة عن
الفارابي ورئيسهم ابن سينا وتلميذه بهمنيار واتباعهم وهو

ان

ان علمه تعالى بذاته حضوري وبغيره حصولي فعلى و
فلصريح ابن سينا بمراده في شفائه واشاراته وتعليقاته و
تلميذه في تحصيله وحاصل كلامهما ان العلم هو حصول صور
المعلومات في النفس وصور الموجودات مرتسمة في الباري
تعالى وهذه عبارة شيخهم في الرسالة المنسوبة اليه ثم اعلم
ان العلم ينقسم فمنه ما هو حادث من وجود الشيء
مثل علمنا بالفلك وثانيهما علم حادث منه وجود الشيء مثل
علم البناني بالبناء قبل وجود البناء وعلم الباري تعالى من
قبيل القسم الثاني لانه متقدم على وجود المعلومات وقال
في التعليقات الاول يعرف كل شيء من ذاته لا على ان يكون الموجود
علة لعلمه علة لها مثل ان يكون البناء يبدع في الذهن صورة
بيت فيبنيه على ما هو في الذهن فلولا تلك الصورة من البيت
في الذهن لم يكن البيت وجود فلم يكن صورة البيت علة
العلم البناء بل الامر بالعكس وهذا القول لا يخفى ما فيه فان
العلم هو الظهور والانكشاف وعدم خفاء المعلول والاعتقاد
الموافق للواقع وايجاد الصور في النفس ليس بعلم بل هو تقدير
والتقدير مسبوق بالعلم فالبناء بعد ما علم البناء وعلم
المصلحة فيه وبقدر ويوجد الصور في نفسه ثم يبني فعلى
قول ابن سينا يلزم ان الله تعالى قدر العالم من غير سبق علم
وبالمصلحة في خلقه فخلقه ولا شك ان التقدير لمن غير سبق
العلم ممتنع ويلزم ايضا ان يكون العلم من صفات الفعل لا من
صفات الذات وهو ظاهر البطلان ويلزم ايضا ان يكون
علمه تعالى حادثا لان كل فعل حادث بالضرورة ويلزم ايضا

ان علمه تعالى علما بما ليس فعلا له تعالى كالعلم بلزوم شيء
على تقدير شيء كما قال الله عز وجل لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وايضا قد صرح في الاشارات بان علم الباري حصولي
بمعنى المذكور فرد عليه الشبه وهو نصير الدين رحمه الله فقال
لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء
فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا للمعلولات الممكنة الكثيرة
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين
لذاته وبانه تعالى ابو جد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيما عدا ذلك مما يخالف النظام من مذاهب
الحكماء والقدماء القابلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطن
القابل بقيام الصور المعقولة بذواتها والمشاؤن القابلون
باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا
من التزام هذه المعائب انتهى اعلم ان بعض من عاصرناه ذهب
الى ما ذهب اليه ابن سينا فاراد ان يدفع هذه المفاسد
عنه فقال في دفع المفسدة الاولى ما حاصله ان مراد القوم
من القبول في قولهم الواحد لا يكون فاعلا وقابلا هو القبول
الانفعالي اعني القبول من الغير اقول هذا القول غير متوجه
فان الواحد من جميع الجهات مطلقا لا يجوز ان يكون فاعلا
وقابلا بالضرورة سواء كان القبول من الغير بان يفعل غير
الباري في ذات الباري صورا لاشياء مثلا او كان القبول
من ذات الباري بان يفعل الباري في ذاته الصور وقوله
ابن سينا في التعليقات ولوازم الاول تعالى لما كان هو مبدأ

كانت لازمة له صادرة عنه لا لازمة له عن غيره حاصلة فيه
وصفا نه لازمة لذاته على انها صادرة عنه لا على انها حاصلة
فيه فلذلك لا نتكثر الى آخر كلامه فقول ظاهر البطلان لان الصور
اذا كانت صادرة عنه تعالى فلا بد ان تكون حاصلة في ذاته
فان الصور ليست قائمة بذواتها بالضرورة وليست حاصلة
في غير ذاته تعالى فثبت انها حاصلة في ذاته تعالى فتكثر بها ذاته
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال في التعليقات لازم الاول لا يجوز
ان يكون لا واحد بسيطا فانه لا يلزم عن الواحد ثم اللازم لا
يكون لازم لازمة ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثرة اللوازم
على هذا الوجه انتهى اقول هذا الكلام بعيد انه تعالى لا يصدر
عنه الا صورة مجردة وهي صورة العقل ثم صدر عن هذه
الصورة العقل المجرد ثم صدر عن العقل المجرد صورة مجردة
وهكذا فيلزم من هذا القول ان الله سبحانه لا يكون عالما
الا بذاته وبصورة العقل الاول فان قيل العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول فاذا علم الله ذاته علم جميع المعلولات
قلنا لا نسلم ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وبيانه
سخافة قولهم وذكرنا ان قولهم ذات الله علة للمعلولات والعلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ان اراد وا بهذا ان علمه تعالى
بذاته يستلزم حضور المعلولات فهو مع كونه مخالفا
لمذهب ابن سينا ظاهر البطلان لان حضور المعدوم
محال بالبديهة وان اراد وعلمه تعالى بذاته من حيث انه
علة يستلزم حصول صور المعلولات فهو ايضا مع كونه مخالفا
لمذهب ابن سينا في التعليقات دعوى بغير دليل بل هو

ح لانه يلزم حصول الكثرة فى ذاته تعالى نقل هذا الفاضل
المعاصر الناصر لابن سينا المجيب عما اورده نصير الدين رحمه
الله عبارة بهمنيار فى تحصيله ثم قال فبهذا التحقيق اندفع الاول
والثانى فينبغى ان نأتى بعبارة بهمنيار ونبين بطلان قوله
وسخافة رايه وعدم اندفاع الاول والثانى مما اورده نصير
الدين رحمه الله كما زعم الفاضل المعاصر وعبارة بهمنيار
هذه كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم
ذاته ولا لبس بعقل ذاته بالتمام واللوازم التى معقولة له وان كان
اعراضا موجودة فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان يكون
واجب الوجود هو بعينه كونه مبتداء للوازم اى معقولة
بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا ما
وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل
بها او يتصف بها بل كماله فى انه بحيث يصدر عنه هذه
اللوازم لا فى انها توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور
فانه يوصف به لانه يصدر لا لانها محلها ولوازم ذاته
صورة معقولة له لا على ان تلك الصور يصدر عنه فعلها
بل نفس تلك الصور لكنها مجردة عن المواد يقبض عنه وهى
معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولة
اذا فعليه انتهى اقول حكم هذا الرجل بامتناع صدور
الصور عنه تعالى فانه يلزم على هذا التقدير الانفعال و
الاستكمال والاتصاف لانا قد بينا ان الصور اعراض لابد لها
من محل وليس له محل غير ذات الله فثبت المدعى فانه
على هذا ذاته تعالى منفعل عنها ومستكمل بها اما هو لزم

الانفعال فلان ذاته تعالى قابل للصور الصادرة عنه القوابل
منفعل بالقبول واما الاستكمال فلانه من عدمها يلزم
الجهل والنقص بالضرورة واما الاتصاف فلان المعروض متصف
بالعارض بالبديهة وقوله بل كماله فى انه بحيث يصدر عنه
هذه اللوازم ظاهر البطلان فانه يستفاد من كلامه ان ذاته
تعالى كامل بكونه بحيث يصدر عنه الصور العلميه وان لم
تصدر عنه وبكون عاريا عن العلم لان العلم على مذهبه ومذهب
استاده ابن سينا هو صدور الصور ويلزم ايضا من كلامه
ان الله تعالى فى مرتبة الذات عالم بالقوة فان الصدور فعل
والفعل مسبوق بالعدم بالبديهة فظهر مما قلناه ان كلام
صاحب التحصيل كلام باطل فاسد غير واقع للاول والثانى
مما اورد المحقق الطوسى رحمه الله ثم اجاب الفاضل المعاصر
عن الثالث مما اورده نصير الدين رحمه الله بان الكثرة على التى
ولا يخفى انه قد اقتبس هذا الجواب من تعليقات ابن سينا حيث
قال فيه لازم الاول لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا فانه لا يلزم
عن الواحد الا الواحد ثم اللازم الاول الواحد ثم اللازم الاخير يكون
لازم لازمه ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثرة اللوازم على هذا
الوجه انتهى اعلم ان هذا الجواب لا يدفع عن ابن سينا الا ايرادا
ان كان مراده ان الصور الكثيرة حاصلة فى ذات الله ولكن على
سبيل الترتيب فلا ينفع اعتبار الترتيب فان كثرة الصور على
تقدير الترتيب ايضا يوجب كثرة الذات وهو من المحالات وان
مراده ان فى ذات الله ليست الا صورة واحدة بسيطة وهى صورة
العقل الاول وصور سائر المعلولات حاصلة فى ذوات

المعلولات بان يكون صورة العقل الثاني حاصلة في العقل الاول
فعلى هذا يلزم ان يكون علمه تعالى بما سوى العقل الاول
لا حصوليا كما ذهب اليه صاحب الاشراق وجماعة غيره وهذا
المذهب مخالف لما ذهب اليه ابن سينا لانه قد بينا
ان مذهبه ان علمه تعالى حصولي فعلي لا حضوري وما
يدل على ان الفارابي مذهبه ان علم الله حصولي ما نقل
عنه من كتاب الجمع بين الرايين انه قال بعد كلام طويل
لما كان الله تعالى حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب
ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته ولو لم يكن
للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي فالذي
كان يوجده وعلى اي مثال يحدوه بفعله ويبدعه اما
علمنا من نفي هذا المعنى عن الفاعل المريد لزم القول
بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا يخرج
مخرج مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات ونقل
عن فصوصه انه قال فص علمه الاول لذاته لانه عين ذاته
وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته
وما نسخط من ورقه الا بعلمها وقال في فص اخر ليس علمه
بذاته مغايرا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته وفيها
الكثرة الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة
بعد الذات لا بين بل بترتيب الوجود الى اخر كلامه اقول لا يخفى
ان هذا الرجل المخالف اعتقد ان كثرة العوارض لا تنافي وحدة
الذات وهو ظاهر البطلان فان لا ريب ان كثرة العوارض توجب
كثرة المعروض وان كان بعد الذات والمذهب السابع ما ذهب اليه

جماعة من المتاخرين وهو ان علمه تعالى بما سوى ذاته كعلمه بذاته
حضوري بمعنى ان اعيان الموجودات غير زمانيها وزمانيها
قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة بلا اختلاف في
القبلية والبعدية والحالية والمصية والاستقبالية لبرائته
تعالى عن كونه زمانيا كبرائته عن كونه مكانيا ومثلوا لهذا امثلة
وهو ان الخيط الذي اختلف اجزاؤه بالسواد والبياض والحمرة و
الصفرة في نظر الانسان الخارج من الخيط حاضر دفعة فيرى
الخز والاسود في موضعه وكذا الابيض والاحمر والاصفر في
مواضعها دفعة واحدة في آن واحد بخلاف النملة السائرة على
هذه الالوان فانه يرى كل جزء يصل اليه في آن وصوله اليه
ولا يرى الجزء الذي بعده او قبله في هذا الان وهذا القول في غاية
الضعف والسخافة ومثالهم غير موافق للمدعى ووجه سخافته
ان كون الشيء زمانيا معناه انه واجد في الزمان لا قبله
ويختلف عليه الليل والنهار وهذا المعنى محال على الله و
منفي عنه سبحانه ولكن لا يلزم من نفيه عنه تعالى ان يكون الزمان
والزمانيات حاضرة عنده دفعة لانه تعالى كان في الازل قبل خلق
العالم عالما به وباجزائه فالحكم بوجود العالم واجزائه حين
عدم العالم وباجزائه بديهي البطلان وانما قلنا ان تمثيلهم غير
موافق لمدعاهم لان الخيط المتلون الاجزاء بالوان مختلفة اجزاؤه
موجودة مجتمعة والممثل له وهو الزمان ليس من هذا القبيل
بل اجتماع اجزائه ممتنع بل المثال الموافق هو الكرة الموضوعة
من الزجاجة وفي تخن تلك الكرة جوهرة منيرة مضيئة وفي
وسط تلك الكرة جسم شبه الجوزة معلق وعلى ذلك الجسم

صغيرة فيدير الكرة حائلها وهو خارج عنها فتلك الجوهرة
المنيرة المضيئة قد تطلع وتنير وتضئ ما عليه الثلاثة وما فوقها
واطرافها فهذا نهارها ثم تغرب فتظلم ما عليه وما فوقها واطرافها
فهذا ليلها وليل الكرة الذى هو فى خارج الكرة ليست ايام الثلاثة
وحركاتها وحالاتها الليلة حاضرة عنده دفعة واحدة بل
عند حضور نهارها وحركاتها النهارية ليلها وحركاتها
الليلية ليست بحاضرة عنده وعند حضور ليلها وحركاتها
الليلية نهارها وحركاتها النهارية ليست بحاضرة عنده
ثم اعلم انه لا يلزم من علم حضور اجزاء الزمان عند الله دفعة
ان يكون الله تعالى زمانيا متغيرا يختلف عليه الليل والنهار بل
اللازم ان يكون وجوده اى وقت فرض مقارنا لوجود جزء من
الزمان وهذا لا استحالة فيه ونقل عن المحقق الطوسى رحمه الله
انه قال فى نقد المحصل ما ملخصه ان القضية التى يدعى استحالتها
وهى كون الله تعالى زمانيا تفسر على وجهين احدهما ان يكون الله
تعالى زمانيا بمعنى انه متغير ويقبل التغير والثانى ان يكون وجوده
فى اى حال فرض مقارنا لوجوده جزء من الزمان وعلى هذا الوجه
الثانى لا استحالة فى كون البارى تعالى زمانيا الى اخر كلامه الشامخ
جماعة من الباحثين عن كيفية علم الله ان ذاته تعالى علم تفصيلى بعض
الموجودات وهو المعلول الاول وعلم اجمالى بسايرها ونقل عن
بعض الفضلا الذاهبين الى هذا المذهب ما حاصله ان العلم
بمعنى ما به الانكشاف لا يجب ان يكون حقيقة المعلوم او مساويا
له فى المهية بل قد يكون كما فى علم الشئ بالكنه وقد لا يكون كما فى
علم الشئ بالوجه وما يقال ان حضور غير حقيقة فى المعلوم با

انما هو كنه الوجه لا ذى الوجه فان اريد ان ذا الوجه ليس
معلوما اصلا فممنوع والسند ظاهر وان اريد انه ليس معلوما
بالكنه فسلم ولا يضرنا ولا يلزم فى صورة العلم بالمعدوم تعلق
العلم بالمعدوم الصرف فان المعدوم الصرف هو الذى لا يكون
بحقيقة ولا بما ينكشف به حاصلا للعالم ثم ان العلم الفعلى يكون
سببا لوجود المعلوم ومقدما عليه بالذات وبالطبع سواء كان
علما بوجه او بكنهه فان كون العلم مقدما على المعلوم وسببا
لوجوده لا يقتضى ان يكون علما بكنه حقيقته فالعلم بمعنى ما
به الانكشاف عبارة عن امر حاصل عند العالم له مناسبة مخصوصة
مع المعلوم بسببها يتميز ويتكشف ذلك المعلوم عنده من حصل له
ذلك الامر سواء كان مساويا له فى المهية او لا ولا ريب ان للعلة
مناسبة مخصوصة مع المعلول بها يصدر عنها ذلك المعلول المعين
دون غيره فيجوز ان يكون نفس ذات العلة المناسبة للمعلول
المقتضية اياه المعينة له ما به انكشافه فيكون نفس ذات
العلة علما بالمعلول فلا يبعد ان يكون علمه تعالى بذاته علما
تفصيليا بمعلوله الاول واجماليا بسايره معلولا لانه البعيدة بان علم
معلوله الاول قبل ايجاده علما تفصيليا بنفس ذاته المقدسة
وبعلم المعلول الثانى كذلك بنفس ذات المعلول الاول وهكذا ولا
يجب ان يكون علمه الفعلى التفصيلى بجميع الموجودات فى مرتبة
واحدة بل ذلك ممتنع لامتناع ان يعلم بامر واحد بسيط معلولات
كثيرة مخصوصا تها ممتازة بعضها عن بعض وعلى هذا وان
لزم احتياج الواجب فى العلم التفصيلى باكثر الموجودات الى
معلولاتها المغايرة لذاته وكونه فى مرتبة الذات غير عالم بحقائق

الممكنات بالذات بل يتجدد علمه بها بعد مرتبة الذات لكن
احتياجه في علمه التفصيلي الى غيره غير ممتنع فان كماله الذاتي
انما هو العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته والتغير في علمه اذا لم
يكن بحسب الذات فلا دليل على امتناعه بل قد صرحوا بان
علمه بعلومه انه وهذا تغير وتجدد بحسب الذات انتهى
اقول لا ريب ان هذا المذهب جهل وضلال بل كفر وزندقه
فانه قول بجهله تعالى في مرتبة الذات وقول باحتياجه في علمه
التفصيلي بالممكنات الى غيره وقول بان علمه بعد خلق العالم لا
يكون كعلمه قبل خلق العالم كل هذه الاقوال مخالفة للعقل فان
الجهل بالضرورة نقص والنقص على الله محال ومخالفة ايضا للنقل
فانه قد علم بالضرورة من طريق اهل بيت العصمة عليهم السلام
خلاف هذه الاقوال وسنذكر بعض احاديثهم انشاء الله تعالى
قوله ان للعلة مناسبة الى اخره كلام فاسد بين الفساد فانه
قد ثبت من الدين ضرورة ان الله سبحانه مباين لمعلولاته غير
مناسب لها وعلى تقدير التسليم لا يجوز ان يكون ذاته تعالى
وجها لمعلولاته حتى يكون علمه تعالى بذاته علما بمعلولاته بالقوة
فان الوجه الذي ينكشف به الشيء هو صفته والله سبحانه ليس
صفة لمعلولاته والعلم باحد المتناسبين ليس علما بالاخر
بالكنه ولا بالوجه الا ترى ان الناري مناسب للماء في الجسمية
والعلم باحدهما ليس علما باخر وقوله فلا يبعد ان يكون علمه
تعالى بذاته علما تفصيليا بمعلولاته الاول واجماليا بالساير معلولاته
البعيدة كلام غير موجه والفرق بين المعلول الاول والمعلولات
البعيدة بالتفصيل والاجمال لا وجه له لانا ان سلمنا ان ذاته تعالى

وجه للمعلولات فيلزم ان يكون علمه بذاته علما بالمعلول الاول
ايضا بالوجه دون التفصيل وقوله بل ذلك ممتنع الى اخره كلام
باطل ساقط لانه لا يبعد ان يعلمه الله تعالى بذاته البسيطة الكاملة
المقدسة المعلومات المتكثرة بخصوصياتها بالا كيف كما انه ليس
لهم دليل على امتناعه وقوله لكن احتياجه في علمه التفصيلي
الى غيره غير ممتنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي كلام
فاسد بين الفساد لان الاحتياج نقص والنقص على الله محال
بالضرورة وكذا فقدان العلم التفصيلي نقص لانه جهل وهو
النقص عليه تعالى ممتنع بالبديهة وفرق بعض القائلين بالاجمال
والتفصيل بينهما بانه قد يكون عندك علم مسئلة فيكون
غافلا عن تفصيلها فتسال عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها
بالتفصيل وان كنت غافلا عن التفصيل فتاخذ في الجواب با
التفصيل والترتيب الذي يحضر في نفسك وقالوا علمه تعالى
قبل خلق العالم اجمالي وبعد خلقه تفصيلي وقال بعض الفضلا
في بيان العلم الاجمالي ما محصله ان الكتاب يطلق على من يتمكن
من الكتابة وان لم يكن مباشرا للكتابة كما يطلق على المباشر للكتابة
كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم وان لم يكن مستحضرا
للعلوم كما يطلق على المستحضر للعلم والعلم بمعنى تمكن غير المستحضر
هو عين ذاته تعالى اقول اطلاق العلم على التمكن على سبيل المجاز
لا على سبيل الحقيقة ولا ريب ان القول بالعلم الاجمالي قول
بجهله تعالى في مرتبة الذات قبل خلق العالم لان التمكن من العلم
ليس بعلم حقيقة ولا شك ان الجهل نقص وهو محال على الله
تعالى ويلزم ايضا من هذا القول ان يكون الله تعالى فاعلا بالطبع

تعالى الله عما يقول المشركون والمشبهون علوا كبيرا فان قيل انتم
اذا حكمتم ببطلان جميع هذه المذهب والاقوال فما مذهبكم
في العلم قلنا ان مذهبنا فيه ما استفدناه من البراهين العقلية
واقتبسناه من مشكوة النبوة صلى الله عليه واله وهو ان علمه
تعالى لا كيف له كما ان ذاته لا كيف له ولا يشبه علمه علم المخلوقين
بل علمه ذاته بمعنى ان ذاته الكامل مبداء للانكشاف بلا كيف
من غير احتياج الى حصول صور المعلومات ولا حضورها لديها
وعلمه شامل لجميع الاشياء من الكليات والجزئيات لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ومما يدل من النقل
على ان علمه تعالى ليس كعلمه المخلوقين ولا كيف له قوله تعالى
ليس كمثله شئ لان علمه تعالى لو كان كعلم المخلوقين لزم التشبيه
المنفي بالاية والروايات من طرق اهل البيت عليهم السلام في هذا
المعنى كثيرة ونحن ان ذكرنا ههنا بقليل من تلك الروايات منها
ما رواه ابن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد باسناده
عن عبد الاعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام
قال علم الله لا يوصف منه باين ولا يوصف منه بكيف ولا
يزداد العلم من الله ولا يبان الله منه وليس بين الله وبين علمه
حد وروى عن امير المؤمنين عليه السلام خطبة منها خلق
الخلق من غير روية اذ كانت الروايات لا يليق لا بذوي
الضمائر وليس بذي ضمير في نفسه خرق علمه باطن السرائر
واحاط بغموض عقايد السرائر وفي خطبة له عليه السلام ايضا
فكل عالم من بعد جهل يعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء
علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما على علمه بها قبل ان يكونها

كعلمه بعد تكوينها وفي خطبة له عليه السلام ايضا فارق الاشياء
لا على اختلاف الاماكن ويتمكن منها لا على المماسة وعلمها
لا باداة لا يكون العلم الا بها وليس بينه وبين معلوم علم
لا في كتاب التوحيد لابن بابويه باسناده عن ابي بصير قال
سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله جل وعز ربنا
والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته
ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور الى اخر الحديث وفيه
ايضا باسناده عن محمد بن الحسين بن خالد قال سمعت الرضا
علي بن موسى عليه السلام يقول لم يزل الله عز وجل عليما قادرا
حيا قديما سميعا بصيرا فقلت يا ابن رسول الله ان قوما
يقولون انه عز وجل لم يزل عالما بعلم وقادرا بقدرة
وحيا بحيوة وقديما بقدم وسميعا بسمع وبصيرا ببصر فقال عليه السلام
من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله الهة اخرى وليس
من ولايتنا على شئ ثم قال عليه السلام لم يزل الله عز وجل عليما
قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون
والمشبهون علوا كبيرا وفيه ايضا باسناده عن هشام بن الحكم
قال في حديث الزنديق الذي سال اباعبد الله عليه السلام انه
قال له انقول ان الله سميع بصير فقال ابو عبد الله عليه السلام هو
سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير جارحة بل يسمع
بنفسه ويبصر بنفسه وليس قولي انه سميع بنفسه انه شئ
اخر ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤلا وافهما
مالك اذ كنت ما بالا فاقول يسمع بكله لان كله له بعض ولكني

ارت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك الا الله
السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف
معنى لا يخفى ان هذه الاحاديث وما في معناها من الاحاديث
الكثيرة الواردة في كتاب التوحيد والكافي وغيرهما صريحة
في بطلان اقاويل الفلاسفة والمتفلسفة واشباههم من المتصوفة
والصوفية والاجمالي والتفصيلي والله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم **فصل** في ذكر اقوال المنكرين لعموم علمه تعالى وبيان
شبههم والجواب عنها ومنهم الفلاسفة والمتفلسفة فانهم حيث
زعموا ان المجرد لا يعقل الا المجرد حكموا بان الله سبحانه لا يعقل
الا الكلي المجرد لا يعقل الجزئيات وتشخصاتها ولا ريب ان هذا
القول كفر لان علمه تعالى بجميع الكليات والجزئيات من ضروريات
الدين ومنطوقات الكتاب المبين قال الله تعالى في كتابه
وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين وقال عز وجل وما يعزب عن
ربك من مثقال ذرة الآية وغيرها من الآيات والبينات
بل هذا المذهب السخيف مخالف لبرهان العقل ايضا
لان عدم العلم بالجزئيات نقص والنقص عليه تعالى محال
ح وايضا ما دل على علمه تعالى من الافعال المحكمة المتقنة
دل على علمه بالكليات والجزئيات واعترض خواجه نصير
الدين رحمه الله في شرحه للاشارات على ابن سينا في
هذا القول فقال هذه السفاسف يشبه سياقه الفقهاء
في تخصيص بعض الاحكام باحكام يعارضها في الظاهر وذلك

لان

لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن
كليا لم يكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكلي وان كان كليا
وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم
ان يكون عالما به لا محاله فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما
لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي
بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا من ادب الفقهاء و
من يجري مجراهم ونقل عنه مثل هذا في شرحه على رسالة العلم
ولا يخفى ان قول الفلاسفة في انكار العلم بالجزئيات مبني على
ان علمه هو حصول الصور في ذاته تعالى وحضور المعلول
الاول مع الصور الحاصلة فيه عند الله وقد بينا بطلان القول
واما من قال منهم بان علم الله حضوري بمعنى ان اعيان المعلولات
كلي في وقته حاضرة عند الله فلا يمكنهم انكار العلم بالجزئيات
وقد بينا بطلان هذا القول ايضا ومنهم من قال انه تعالى
لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم
مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم
ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير
في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب
تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير في ذاته تعالى بل
التغير انما هو في الاضافات لان العلم اضافة مخصوصة او صفة
حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني
يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة
موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز هذا جواب
الفوشجي عن شبههم والتحقيق ان علمه تعالى ليس بصفة ذات

اضافة لان صفاته لتحقيقه منفيه عن ذات الله تعا وايضا
ليس علمه اضافة بل علمه عين ذاته ولا كيف له واما الجزئيات
المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالات جسمانية والجواب
ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى اله جسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة مخصوصة او صفة
حقيقية فات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وهذا
الجواب ايضا الشارح المجريد والمحقق ما ذكراه انفا من ان علم
تعا ليس بصفة حقيقية ذات اضافة ولا اضافة محضة بل
علمه تعا عين ذاته ولا كيف له ومنهم من قال انه تعا لا يعلم الجزئيات
قبل وقوعها ولا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة في ذاتها
والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها
ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد
فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ان العلم تابع للمعلوم
ولا يكون علة له ومفيدا لوجوده ولو سلم فنقول انها ممكنة
لذاتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعا بوجودها
ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير ومنهم
من قال انه تعا لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا
يكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة و
نسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هنالك والجواب
منع كون العلم نسبة بل العلم عين ذاته تعا ولا كيف له سلمنا
كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم ولكن التغاير لا
كاف لتحقق هذه النسبة يعني ان ذات الباري تعا باعتبار
صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرها باعتبار صلاحيتها

للعالمية في وهذا القدر من التغاير كاف لتحقق النسبة ومنهم
من قال انه تعا لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان
العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في
ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلوم
كثرة الصور في الذات الاحدى من كل وجه والجواب انا
قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعا بالاشياء ليس بارتسام صور
الاشياء فيه بل علمه بالاشياء عين ذاته ولا كيف له **فصل**
في بيان ان الله تعا مدرك بمعنى انه تعا يدرك جميع المحسوسات
بالسمع والبصر وغيرهما بذاته من غير احتياج الى اله وهو
مما علم بالضرورة من ملة نبينا صلى الله عليه وآله ونصوص
الكتاب والسنة الدالة على هذا المدعى كثيرة ويمكن ان يستدل
عليه عقلا بانه تعا حي وادراك المحسوسات وانكشافها كمال
للحي وعدمه نقص والباري عز وجل منزه عن النقص فثبت
انه تعا مدرك سميع بصير بذاته وخالف هذه المسئلة ابو
الحسن الاشعري متابعوه ذهبوا الى ان السمع نفس بالمسموع و
البصر نفس بالمبصر والظاهر من كلام الفلاسفة المتقدمين
ايضا ان المختار عندهم هذا المذهب واستدل النافي للسمع
والبصر عنه تعا بوجهين الاول انهما ناشئان الحاسة عن المسموع
والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في
حقه تعا والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولها
مقارنا للناشئ فيها كونهما نفس الناشئ او مشروطين به ان سلمنا
انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته
مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره بغير

النائر ولا مشروطا به انتفا ان اثبات السمع والبصر في الازل
لا مسموع ولا مبصر خروج عن المعقول والجواب ان السمع
والبصر اى كون الذات بحيث يسمع ويبصر عند وجود السموع
والمبصرات صفتان ازليتان وتعلقها حادث فالذى هو
خروج عن المعقول اثبات ازليه تعلقهما لا اثبات اصليتهما
فصل اعلم ان الفلاسفه والاشاعره خالفوا الكتاب و
السنة ونفوا الغرض عن الله سبحانه وحسبوا ان افعاله تعا
غير معلله بالاغراض ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر لانه انكار
لنصوص كتاب الله ونصوص انبيائه صلوات الله عليهم و
مخالف للعقول الصحيحه السليمه لان العقل الصحيح اذا تأمل
عجايب السموات والارض وما بينهما واختلاف الليل و
النهار وفوايد الفصول الاربعة وعجايب بدن الانسان
وما فيها من الحكم جزم قطعا بان افعال صانعها معللة با
لاغراض والفوايد ولكن لا لنفسه لانه تعا غنى الذات بل لغير
لجوده وكرمه اعلم ان ابن سينا لاطلاعه على علم التشريح
ومنافع الاودية خالف الفلاسفه والاشاعرة في التعليل تعا
ولم ينف الغرض والعلة الغائيه عن الله تعا بل نفى عنه تعا
الرغبه والشوق للمترتب فيا علم العلم بالمصلحة وهو الحق
لان الرغبة المترتب على العلم بالمصلحة والنفرة الحاصلة
من العلم بالمفسدة من خواص المحاجين الناقصين تعا
الله عن ذلك علوا كبيرا فصل في صفات الله تعا السلبيه
اعني الصفات التي مسلوبه عن الله تعا كالجسمية والمتحيز
والتركيب والشريك والكفو والضد وامثالها مما لا يليق بذ

والجبر

والدليل النقلي على الصفات السلبية قوله تعا ليس كمثله شئ
والاحاديث المتواترة الصحيحة في نفي المثل عن الله تعا وجه
الدلالة ظاهر لان الصفات المذكورة لو لم يكن مسلوبه عن الله
تعا مستلزم لسلب جميع الصفات المذكورة عنه واما الدليل
العقلي على نفي الصفات المذكوره هو وجوب الوجود المستلزم
لعدم الاحتياج وقد مضى دليلنا على وجوب الوجود و
الفلاسفة والمتفلسفة ايضا استدلوا على سلب هذه
الصفات عنه تعا بوجوب الوجود مع انهم عاجزون عن اثبات
الوجوب حيث قلنا انهم غير قادرين على نفي الاولوية الذاتية
المتوقف عليها صحة دليلهم على اثبات الواجب فصل في صفات
الله الذاتية الثبوتية كالحيوة والقدرة والعلم وهل الصفات
على مذهب الشيعة والمعتزلة وجماعة من الفلاسفة والمتفلسفة
عين ذات الله تعا بمعنى ان ذاته تعا لا يتصف بحيوة وعلم و
قدره زايده على ذاته كما يتصف الانسان بها بل ذاته تعا
بترتب عليها ما يترتب على ذات الانسان مع صفة كالانكشاف
مثلا في الانسان يترتب على ذات الانسان وصف العلم
والصورة الحاصلة فيه واما انكشاف الاشياء على ذاته
تعا ليس بواسطة الصورة الحاصلة بل ذاته تعا وحدها مستقلة
للانكشاف من غير احتياج الى الصور الحاصلة ولذا القدرة
والحيوة وخالف في هذه المسئلة الاشاعرة والمتفلسفة في
خصوص صفة العلم كما سيبينه انشاء الله تعا ويمكن الاستدلال
على عينية الصفات بوجوده علمية الاول ان صفاته لو كانت
زايدة على ذاته لكانت فعلا لذاته ومتاخرا عن ذاته فا

لعدم وجوبها ليست مستغنية عن الفاعل فيلزم ان يكون الذات
قبل فعل الصفات خاليا عنها ويكون ناقصا والنقص عليه
تعالى محال والثاني ان صفات الله لو كانت زايدة على ذاته كانت
كذلك فعلها تعالى لانه محال ان يكون وجود صفاته مستندا
الى غيره فلو كان فعل هذه الصفات بواسطة هذه الصفات
لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولو كانت بواسطة
صفات غير هذه الصفات يلزم التسلسل وهو ايضا محال
ولا يجوز ان يكون صدور هذه الصفات عن ذات الباري
مجردة عن هذه الصفات فاما نعلم قطعا بان الفعل لا يصدر
الا من حي عالم قادر او ما اودع فيه حي عالم قادر خاصية يصدر
منه الفعل بتلك الخاصية كالنار فانها تحرق ما يلاقيها وان لم
يكن حيه عالمه قادرة بخاصيه جعل فيها الحي العالم القادر
فعلى هذا لا يمكن ان يكون الله تعالى موجدا لهذه الصفات من
غير اتصافه بها فانه يلزم ان يكون محتاجا الى حي قادر يجعله
خاصية الايجاد وهو ينافي المخالفة وجوب الوجود ويعني
ان الاشاعرة لو جوزوا صدور هذه الصفات عن الباري
من غير سبق حيوة وعلم وقدرة يلزمهم ان يجوزوا صدور
العالم منه تعالى مجردا عن هذه الصفات فينسد عليهم باب
اثبات هذه الصفات اما الدليل على لزوم جواز صدور
العالم منه تعالى مجردا عن هذه الصفات لان العقل يحكم بان ذات
الله سبحانه ان جاز ان يكون مصدرا لصفة الحيوة والعلم
والقدرة مجردا عن هذه الصفات جاز ان يكون مصدرا
لخلق العالم فان عدم الحيوة والعلم والقدرة على تقدير هذا

الجواز غير مانع للخلق والايجاد والدليل على لزوم انسداد
باب اثبات الصانع ان دليل المتكلمين على اثبات هذه الصفات
خلق الافعال واحكامها واتقانها وعدم جواز النقص على الله
تعالى فالاشاعرة من حيث جوزوا صدور الصفات الكاملة
للذات مجردة عن هذه الصفات لا يمكنهم الاستدلال عليها بخلق
الافعال واحكامها واتقانها ومن حيث جوزوا النقص على
الذات لا يمكنهم الاستدلال عليها بعدم جواز النقص على الله فعلى
ما بيناه لزم انسداد باب اثبات الصفات المذكورة لله تعالى
وباب اثبات النبوة الموقوف اثباتها على هذه الصفات فيلزم
بطلان الدين والشريعة اعوذ بالله من هذه العقيدة والثاني
ان ذات الباري لو كان محلا لصفاته وقابلا لها لزم ان يكون
الصفات مفعوله له تعالى لانه محال على الله ان تكون صفاته فعلا
لغيره فيلزم ان يكون الواحد من جميع الجهات فاعلا وقابلا
وهو محال والرابع ان صفاته تعالى لو كانت زايدة على ذاته
لزم ان يكون ذاته محلا للحوادث وهو محال والدليل على لزوم
كونه محلا للحوادث ان الصفات محتاجة الى فاعل وكل مفعول
حادث بالضرورة فيلزم ان يكون الصفات الزايدة حادثة
والدليل النقلي على عينية الصفات من كتاب الله قوله
تعالى ليس كمثله شيء ووجه الدلالة ان نفي المثلية يقتضي ان لا يكون
صفاته زائدة لانه لو كانت صفاته زايدة للزم ان يكون الله تعالى
مثل الانسان في العلم والقدرة والحيوة ومن الاحاديث ما روى
محمد بن بابويه عن فتح بن يزيد الجرجاني عن الرضا عليه السلام في خطبته
وهذا موضع المأجزة منها اولا الدراية معرفة وكمال المعرفة

توحيده وكمال التوحيد نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة
انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما
جميعا على انفسهما بالتثنية الممتنع منها الازلي ممن وصف الله
تعالى فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله
ومنها ما في خطب خطبها امير المؤمنين عليه السلام بعد فوت
النبي صلى الله عليه واله بسبعة ايام وهذا موضع لقاء
منها الحمد لله الذي عجز الاوهام ان تناله الا وجوده
وحجب العقول عن ان تجول ذاته في امتناعها من الشبه
والشكل بل هو الذي لم يتفاوت في ذاته ولم يتبعض
بتجزية العدد في كماله فارق الاشياء لا على اختلاف الاماكن
ويمكن منها لا على المزايلة وعلمها لا باداة لا يكون العلم الا بها
وليس بينه وبين معلومه علم غيره والخطب طويل يذكر
بتمامها في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله عليه
ومنها ما رواه الصدوق رحمه الله في توحيده بسنده عن
ابي عبد الله عليه السلام قال من شبه الله بخلقه فهو مشرك
الله تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء وكلما وقع في الوهم
فهو بخلافه ووجه الدلالة ظاهر ومنها ما رواه الصدوق
عليه الرحمة ايضا في التوحيد بسنده عن ابان قال قلت
للصادق جعفر بن محمد عليه السلام اخبرني عن الله تعالى لم يزل
سميعا بصيرا عليما قادرا قال نعم فقلت له فان رجلا يقول
موالانكم اهل البيت يقول ان الله تبارك تعالى لم يزل سميعا
بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم وقادرا بقدرة فغضب عليه السلام
قال من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا

على شيء ان الله تعالى ذاته علامة سميعه بصيرة قادرة ومنها
ما رواه رحمه الله في توحيده ايضا بسنده عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر عليه السلام انه قال في صفة القديم انه واحد صمد
احدي المعنى ليس بمعان كثيرة مختلفة قال قلت جعلت فداك
يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر وبقدرة غير
الذي يعلم قال فقال كذبوا والحدوا وشبهوا تعالى الله عن
ذلك انه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع قال قلت يزعمون
انه يبصر على غير علوم قال فقال تعالى الله عن ذلك انما يغفل
ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك وروى في التوحيد
ايضا بسنده عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق
الذي سال ابا عبد الله عليه السلام انه قال له اتقول انه سميع بصير
فقال ابو عبد الله عليه السلام هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير
بغير آلة بل يسمع لنفسه ويبصر لنفسه وليس قولي انه سميع لنفسه
انه شيء والنفس شيء اخر ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت
مسؤولا وانها سالك اذ كنت سائلا فاقول يسمع بكله لا ان كله له
بعض ولكني اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي
في ذلك الا الى انه السميع البصير اما لم الخبر بلا اختلاف الذات
ولا اختلاف معنى وهذا الحديث رواه ايضا الكليني رحمه الله
في الكافي وبسنده ومنها ما رواه الكليني رحمه الله في الكافي
بسنده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله
عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع
والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما
احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و

السمع على المسموع والبصر والقدرة على المقدور والى اخر الحدث

فصل في المشية والارادة والكراهة اعلم ان المشية حقيقة هي الرغبة الحاصلة الى الشئ بعد حصول العلم بالمصلحة و الارادة والكراهة بمعانيها الحقيقة محال على الله فلا بد فيها من تجوز والعقل لبس له طريق الى معرفة معانيها المجازية الا الرجوع الى كلام الشارع وحفظة الشريعة وهم اهل بيت النبوة عليهم السلام والثقة والذي يستفاد من كلامهم عليهم السلام ان هذه الصفات صفات فعله تعالى لا صفات ذاته فينبغي ان نأتي في هذا المقام ببعض احاديثهم عليهم السلام لنتبين بها المرام منها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله باسناده عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان الله تعالى مريد قال ان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد لا يخفى ان هذا الحديث صريح في ان ارادة الله فعله غير قديم وليس من صفات الذات وروى فيه ايضا باسناده عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علمه ومشيته مختلفان استفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا انشاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك انشاء الله دليل على انه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء وعلم الله المشية هذا الحديث ايضا صريح في ان اراده الله حادثة وليست هي من صفات الذات ويدل ايضا على انها ليست هي العلم بالمصلحة كما زعمه من المتكلمين و المتفلسفة وفيما ايضا باسناده عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام عن الارادة من الله ومن الخلق قال فقال

الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ونطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف كذلك كما انه لا كيف له وهذا الحديث ايضا صريح في ان ارادة الله ليست من صفات ذاته وفيما ايضا باسناده عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية هذا الحديث ايضا صريح في ان ارادة الله من صفات فعله تعالى والله تعالى خلقها بنفسها اي بغير واسطة مشية اخرى خلق الاشياء بها ونقل صاحب الوافي عن السيد الداماد انه قال المراد بالمشية ههنا مشية العباد لافعالهم الاختيارية لتقدس سبحانه عن مشية مخلوقة زائدة على ذاته عز وجل وبالاشياء افاعيلهم المترتب وجودها على تلك المشية اقول هذا الحديث نص صريح في ان المراد بالمشية مشية الله وما ذكره السيد الداماد من ان المراد بالمشية في هذا الحديث مشية العباد والمراد بالاشياء افاعيلهم في غاية السخافة لان مشية العباد غير مخلوقة لله وتفسير الاشياء بافاعيل العباد عند العقل مستنكر وانكاره لكون مشية الله مخلوقة انكار للاحاديث الكثيرة الدالة على ان الارادة والمشية من صفات الفعل لا انها مخلوقتان وفيما ايضا باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال المشية محدثة ولا يخفى ان المراد بالمشية في هذا الحديث مشية الله لا مشية العباد وفيما ايضا باسناده عن علي بن ابرهيم الهاشمي قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول لا يكون شئ الا ما شاء الله و

اراد وقدر وقضى قلت ما معنى شاء قال ابتداء الفعل قلت
ما معنى قدر قال تقدير الشئ من طوله وعرضه قلت ما معنى
قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذى لا مرد له وهذا الحديث
ايضا صريح فى ان المشية ليست من صفات ذاته تعالى بل هى
ابتداء الفعل وفيه ايضا بسنده عن عبد الله بن سنان عن
ابى عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول امر الله ولم يشا وشاء
ولم يامر امر ابليس ان يسجد لادم وشاء ان لا يسجد ونهى ادم
عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل منها ولو لم يشاء لم ياكل وروى
فيه ايضا بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجانى عن ابى الحسن عليه السلم
قال ان الله اراد ان ومشيتين اراده حتم واراده عزم ينهى
وهو يشاء ويامر وهو لا يشاء اوما رايت انه نهى ادم وزوجته
ان ياكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشا ان ياكلا لما غلبت
مشيتهما مشية الله وامر ابرهيم ان يذبح اسحق ولم يشا ان يذبحه
ولو شاء لما غلبت مشية ابرهيم مشية الله وفى التوحيد
لابن بابويه بسنده عن سليمان بن جعفر قال قال الرضا عليه السلم
المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل
مريدا شائيا فليس بموحد وفى كتاب التوحيد ايضا
عن ابى جعفر عليه السلم حديث هذا موضع لحاجة منا ترك
مواعظه ووعده ووعيده امرا بلا شفقة ولا لسان ولكن كما
شاء ان يقول كن فكان خبرا كاراد فى اللوح وفى كتاب
امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان ما امر وابانة ونهى
ما نهوا عنه قلت فهل لله عز وجل مشية وارادة فى
ذلك فقال اما الطاعات فاراده الله ومشيته فيها الامر

والرضا لها والمعاونة عليها وارادته ومشيته فى المعاصى
النهى عنها والسخط لها والخذلان لا قلت فهل لله عز وجل فيها
القضاء قال نعم من فعل بفعله العباد من خير وشر لا والله
عز وجل فيه قضاء قلت ما معنى القضاء قال الحكم عليهم بما
يستحقونه على افعالهم من الثواب والعقاب فى الدنيا و
الاخرة لا يخفى انه فظهر من هذه الاحاديث الدالة على ان
المشية والارادة من صفات الفعل لا من صفات الذات بطلان
قول المتكلمين وجماعة من المتفلسفة من ان الارادة والمشية
من صفات ذات الله والمراد بهما هو العلم بالمصلحة وكذا
بطلان قول صاحب الوافى من ان المشية كون ذاته سبحانه
بحيث يختار ما يختار وكذا يظهر من هذه الاحاديث و
بعض الايات ان جميع افعال العباد ونروكهم بمشية الله
تعالى ومن الايات قوله تعالى وما يشاؤن الا ان يشاء الله فلا بد
فى هذا المقام من تحقيق معنى المشية والارادة بحيث يوافق
الايات والروايات ولا يلزم من وقوع كل شئ بمشية الله عليه
والاجاب ويحمل به الاحاديث المشكلة المذكورة المتضمنة
لقوله امر الله ولم يشاء وشاء ولم يامر وانهى وشاء فاقول
وبالله التوفيق ان الظاهر من الاحاديث ان مشيته تعالى فى افعال
هو ابتداء الفعل كخلق اللوح والقلم والارادة هو الكتابة و
الاثبات فى اللوح وان مشيته تعالى فى افعال العباد هى التوفيق
والخذلان وايجاد المانع للفعل كتقليب المديه حين شاء
ابرهيم ذبح ابنه وان مشيته تعالى على نوعين مشيته عزم و

حتم واما مشيته تعالى في افعال نفسه كخلق السموات والارض
وما بينهما من خلق الانسان والحيوان وغيرهما فهو مشيته حتم
واما مشيته في افعال العباد فقد يكون مشيته عزم كمشيته
في الطاعات والمعاصي وهو التوفيق والخذلان فان مع وجود
التوفيق قادر على ترك فعل الطاعة ومع الخذلان قادر
على ترك المعصية وقد يكون مشيته في افعال العباد مشيته
حتم كتقليب المدية المانع من الذبح حين شاء ابرهيم ذبح اسحق
فان مع تقليب الله المانع من الذبح يمتنع الذبح بمشيته تعالى
لعدم وقوع الذبح مشيته حتم لا مشيته عزم فظهر باحقق
معنى الآيات والروايات والمخلت الاحاديث المشكلة المذكورة
المتضمنة لقوله امر الله ولم يشاء ونهى وشاء فان على ما
قلناه معنى امر ابليس ان يسجد لادم وشاء ان لا يسجد انه
خذله ولم يوفقه وكذا معنى ادم عن اكل الشجرة وشاء
ان ياكل انه خذله ولم يوفقه في ترك الاكل ومعنى امر ابرهيم
ان يذبح اسحق ولم يشاء ان يذبحه انه تعالى بعد ما امر
بالذبح قلب المدية ومنع من الذبح فان قيل اذا علم الله
تعالى انه سيحول بين ابرهيم وبين الذبح فما فايدة امره بالذبح
قلنا فايدته عزم ابرهيم وتوطين نفسه على الذبح ولاريب انه
مثاب بالعزم والتوطين وهذه فايدة عظيمة

فصل

في القضاء والقدر والبداء وينبغي ان نات اولا ببعض
ما ورد فيها روى محمد بن يعقوب الكليني باسناده عن معلى بن
محمد قال سئل العالم عليه السلام كيف علم الله قال علم وشاء واراد
وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر

ما اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وباراده
كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء و
العلم يتقدم المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير
رابع على القضاء والامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما
سنى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء
فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في المشاء قبل عينه
والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل
تفصيلها وتوصيلها عيانا وقتا والقضاء بالامضاء هو الحتم
من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذوي لون
وريح ووزن وكيل ومارب ودريج من الناس وجن وطير
وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى
فيه البداء مما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا
بداء والله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها
وبالمشية عرف صفاتها وحدودها وانشاءها قبل اظهارها
وبالارادة ميز انفسها في الوانها وصفاتها وبالتقدير قدر
انوانها وعرف اولها واخرها وبالقضاء ابان للناس اماكنها
ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك
تقدير العزيز العليم وفيما باسناده عن محمد بن مسلم عن
احدهما عليهما السلام قال سالته عن علامة ليلة القدر فقال
علامتها ان تطيب ريحها وان كانت في برد دفئت وان كانت
في حر بردت وطابت قال وسئل عن ليلة القدر فقال ينزل
الملائكة والكتب الى السماء الدنيا فيكتبون ما يكون من امر السنة
وما يصيب العباد امرعنده موقوف وفيه المشية فيقدم

ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويمحو ويثبت وعنده ام الكتاب
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة اخرجناها في كتاب بحر
الدارين وفي كتاب التوحيد في مجلس الرضا عليه السلام مع
سليمان المروزي قال يا سليمان ليلة القدر يقدر الله
عز وجل فيها ما يكون من السنة الى السنة من حيوة او موت
او خير او شر او رزق فما قدره في تلك الليلة فهو من المحتوم
قال سليمان كان قد دخلت جعلت فداك فزدني قال يا سليمان
ان من الامور امورا موقوفة عند الله تبارك وتعالى يقدم منها
ما يشاء ويؤخر ما يشاء يا سليمان ان عليا عليه السلام كان يقول العلم
علمان فعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله
فانه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده
مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر
ما يشاء ويمحو ويثبت ما يشاء قال سليمان للمامون يا امير
المؤمنين لا انكر بعد يومي هذا البداء ولا اكذب به ابدا
الله تعالى والحديث طويل اخذنا موضع الحاجة منه لا يخفى ان
المستفاد من هذه الاحاديث وغيرها ان مشية الله تعالى
وارادته وقدرته وقضائه انواع الكتابة في الالواح و
الكتب الموضوعة في السموات للتفاوت بالاجمالي والتفصيلي
والقرب من الحتم والبعد منه والمحتوم هو ما يكتب في ليلة
القدر وان الله بدا فيما لم يكتب في ليلة القدر اعلم ان البداء
مشتق من البدو بمعنى الظهور قال ابن اثير ان البداء لا هو
استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم ولا شك ان البداء بهذا
المعنى محال على الله سبحانه بل البداء الذي مذهب اهل البيت

عليهم السلام هو محو الله ما يشاء واثباته ما يشاء والبداء بهذا المعنى
ثابت بالكتاب والسنة المتواترة وانكاره كانكار ضروري من
ضروريات مذهب الشيعة وقد اثبت الله البداء بقوله يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يخفى ان البداء اعم من
النسخ فان البداء يتحقق في الاحكام ايضا مثل ان يكتب الله ان
عمر زيد خمسون سنة ثم يمحو ويكتب ان عمره ستون سنة
لصلة رحمه مثلا او يكتب ان عمر ابن عمر اربعون سنة لقطعه رحمه
ثم اعلم ان اليهود انكروا النسخ وقالوا الله قد فرغ من الامر وكان
ان قول الفلاسفة لا يصدر عن الواحد الا الواحد لا يجتمع
مع القول بالبداء وكذا قولهم افعال الله غير معللة بالاغراض
لا يجتمع مع القول بالبداء بالفلاسفة بانكارهم للبداء اصلا
المبرد روى ابن بابويه رحمه الله عن الرضا عليه السلام انه قال
لسليمان المروزي وكان منكرا للبداء احسبك ضاهيت
اليهود في هذا الباب قال اعوذ بالله من ذلك وما قالت
اليهود قال قالت اليهود ابدا الله مغلولة يعنون ان الله
فرغ من الامر فلا احدث شيئا ثم اعلم ان الاعتقاد بالبداء من
اعظم الواجبات والطاعات وافضلها والمتكلم به والباحث
عنه مثاب ماجور بدل عليه كثير من الروايات الواردة
من طرق اهل البيت عليهم السلام منها ما رواه الكليني في الكافي
بسنده عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال ما عبد الله
بشيء مثل البداء وما رواه بسنده في الكتاب المذكور عن
مازم بن حكيم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام ما تنبأ نبي الله
قط حتى يقر لله بخمس بالبداء والمشية والسجود والعبودية

والطاعة وما رواه ايضا في الكتاب المذكور بسنده عن ثابت
الصلت قال سمعت الرضا عليه السلام يقول ما بعث الله نبيا
الا بتحريم الخمر وان يقر الله بالبداء وما رواه ايضا في الكتاب المذكور
بسنده عن مالك الجهني قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول
لو علم الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام
فيه فان قيل ما فايدة البداء وما السبب في كونه من اعظم
العبادات وترتب الاجر والثواب على التكلم به والبحث عنه
قلنا فيه فوايد منها انه لطف مقرب الى الطاعة ومبعد
عن المعصية فان المكلف اذا اعتقد امكان محو ما كتب له
في ام الكتاب من الشر وقلة العمر وضيق المعاش بسبب الدعاء
والتضرع والعبادة وصلة الرحم والتصدق على الفقراء صار راغبا
متضرعا راغبا الى العبادات وصلة الارحام والتصدقات
بخلاف من لم يؤمن بالبداء ولم يعتقد المحو والاثبات فانه
لا يدعو ولا يتضرع لانه اعتقد ان ما كتب الله لا يتغير وينبغي ان
تاتي بمثال البداء في الشاهد ليتبين البداء في الغايب لا يخفى
ان المقرب عند الملوك ان يكتبوا في دفاترهم لكل واحد من اعوانهم
وخدمهم وظيفة معينة مناسبة لاحوالهم ثم يعلمونهم بان من
خدم خدمة حسنة وعاون معاونة حميدة فله الزيادة ومن
قصر قلة النقصان والخسران فبعد ذلك من ظهر منه حسن
الخدمة والمعاونة يامر الملك بمحو ما كتب له اولا واثبات الزيادة
ومن ظهر منه التقصير يامر بمحو ما كتب له واثبات ما هو اقصر
مما كتب ولا ريب ان هذا العمل من الملك سبب لرغبة الخدم
والاعوان الى حسن الخلافة والمعاونة تطمعا في الزيادة

وخوفا من النقصان والخسران فهكذا ملك الملوك امر ملائكته
بان يكتبوا لكل واحد من عباده شيئا معينا من العمر والرزق
والسعادة والشقاوة ثم اخبرهم بالكتابة وبالمحو والاثبات
فقال عز من قايل يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واخبرهم
ووعدهم بالزيادة فقال لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي
لشديد وامرهم بالدعاء ووعدهم بالاستجابة فقال ادعوني استجب
لكم واخبرهم رسول الله صلى الله عليه وآله بان التصدق وصلة
الرحم يزيدان في العمر والمال ولا ريب ان المعتقد المؤمن بالبداء
يرغب في الدعاء وشكر النعم طمعا في الاستجابة وزيادة النعم ويرغب
في التصدق وصلة الرحم طلبا لزيادة العمر والمال واعلم ان
صاحبنا لوا في حيث بنى تفسير الايات والاحاديث على قواعد
المتصوفة والمتفلسفة ومسلمانهم فسر البداء تفسيرا غريبا
يتعجب منه صاحب الطبع السليم والعقل المستقيم وهذه
عبارته في لوا في فان قيل كيف يصح نسبة البداء الى الله
تعالى مع احاطة علمه بكل شئ ازلا وابدا على ما هو عليه في نفس
الامر وتقدس عما يوجب التغير والسنوح ونحوهما فاعلم
ان القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور
دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الامور بل اتما بتقش فيها
وجملة فجملة مع اسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام مستقر
فاما تجدد في عالم الكون والفساد انما هو من لوازم حركة
الافلاك ونتايج بركاتها ومن المعلوم انه كلما كان كذا كان كذا
فمهما حصل لها العلم باسباب حدوث امر ما في هذا
العالم حكمت بوقوعه فيه فيتقش فيها ذلك الحكم وربما تخلف

بعض الاسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما تجيء
بقية الاسباب لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك
لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب ثم لما جاء اوانه واطلعت
عليه حكمت بخلاف الحكم الاول فمحواعنها نقش الحكم السابق
وبثت الحكم الاخر مثلا كما حصل لها العلم بموت زيد بمرض
كذا في ليلة كذا لاسباب يقتضي ذلك ولم يحصل لها العلم
الذي سيأتي به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على اسباب التصدق
فتحكم اولا بالموت بعد تمام علله وكمال موجبات تلك الاسباب مشروطا
بان لا يتصدق فتحكم اولا بالموت وثانيا بالبرء واذا كانت تلك
لوقوع امر ولا وقوعه متكافئة ولم يحصل لها العلم برجحان
احدهما بعد لعدم محيء او ان سبب ذلك الرجحان بعد كان
لها التردد في وقوع ذلك الامر ولا وقوعه فينقش فيها
الوقوع تارة ولا وقوع اخرى فهذا هو السبب في البداء
والمحو والاثبات والتردد واما ذلك في امور العالم واما
ذلك كله الى الله تعالى فان كل ما يجري في العالم الملكوتي
انما يجري باردة الله تعالى بل فعالهم بعينه فعل الله سبحانه
حيث انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فالكل
داعي لهم على الفعل الارادة الله عز وجل لستهلاك ارادتهم
في ارادته تعالى الى اخر كلامه اقول لا يخفى على العارف اللبيب
والعاقل الاريب ان هذا التفسير للبداء مخالف لقوله
تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت ولاحاديث الواردة عن الائمة
عليهم السلام الآبية والروايات صريحة في الماحي والمثبت
هو الله سبحانه لا النفوس الفلكية كما زعم صاحب الوافي

بز

ليت شعري اي دليل دلّه على ثبوت النفوس للافلاك وان
سلمنا وجود الدليل على ثبوت النفوس الفلكية فكيف تكون
جاهلة جهل المركب حاكمة بما ليس لها عليه دليل مع انه
يزعمه جميع الامور الحادثة في عالم الكون والفساد من اطوار
حركاتها ونتايج بركتها وكيف يسلط الله تعالى هذه النفوس
الجاهلة على الامور الحادثة في عالم الكون فربما يحدث منها
لجهلها ما يكون قبيحا مستهجنا ضارا مخلا بالنظام ولا يخفى ان
وجود امور عالم الكون الى الافلاك مخالف للدين ضرورة لان
ما يحدث في عالم الكون من افعال العباد مخلوقة لهم بالضرورة
وما يحدث من غير افعال العباد فهي مخلوقة لله بلا واسطة الآيات
والروايات واجماع الملتين وافعال النفوس الفلكية حيث
لا يعصون الله ما امرهم لا تصير افعالا لله فان قيل المتفلسفة
لم يقولوا بالبداء حيث قالوا بانه لا يصدر عن الواحد و
قالوا بان تلك افعال الله ليست معللة بالاغراض فهل هم
قايلون بالقضاء والقدر ام لا قلنا هم قايلون بهما ولكن
فسروهما بغير ما فسرهما به ائمتنا وساداتنا عليهم السلام قال السيد
الداماد من المتفلسفة ان القضاء هو المعلول الاول يعني العقل
الاول وكان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه التفصيل
والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سايل المعلولات
الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول
الاول بمجرى مجرى تفصيل الجملة ولا يخفى ان هذا المعنى للقضا
لم يدل عليه دليل ولم يشهد به شاهد من العقل والنقل
بل يخالف هذه الاخبار وغيرها من الاخبار الكثيرة المتواترة

عن الائمة الطاهرة المطهرين عليهم السلام **فصل** فى ابطال
قول الفلاسفة والمتفلسفة بان الله تعالى فاعل موجب
بل كل حى من الملئكة والجن والانس فاعلهم على سبيل
الايجاب والاضطرار اعلم انه من المسلمات الفلاسفة المتفلسفة
ان الممكن مالم يجب لم يوجد وكل فعل مخوف بوجوبين
وجوب ماسبق ووجوب الاخر واكثر المعتزله اعتقدوا
ان الفعل يوجد بعد ان يصير اولى من دون ان يصل الى حد
الوجوب وهو مذهب البيت عليهم السلام وهو الحق واستدل
الفلاسفة على دعواهم بان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة
فى وجوده وجودا اولويته غير كافية فى وقوعه لانه اذا
صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك
كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود فى وقت
والعدم فى وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين
بالوجود لمرجح لم يوجد فى الاخر لزم ترجح احد المتساويين
بلا سبب وان كان لمرجح لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين
كافية للوقوع والمفترض خلافه وحاصل هذا الكلام
ان وجود الفعل بالاولوية غير ممكن فان من حواض الممكن
ان لا يلزم من فرض وقوعه محال ووجود الفعل بالاولوية
مستلزم لاحد المحالين وهما خلاف الفرض والترجح بلا
مرجح وهو محال بالضرورة واستدلوا ايضا بان الاولوية لا
لامن العلة التامة لانه متى فقد جزء من الاجزاء هما كان
العدم اولى فاذا فرض اختصاص احد الوقتين بالوجود
لغير مرجح لزم الترجح بلا مرجح وهو محال فقد ثبت ان الاولوية

وحدها غير كافية فلم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل
تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه الساس على وجوده
لانه وجب اولا وجوده من علته فوجد ثم انه اذا وجد
فبشرط الوجود واحده معه يمتنع عدمه ولا جاز اجتماعهما
عدمه مع وجوده وانه وجود به اللاحق والجواب عن
الاول بانا لا نسلم ان يكون من خواص الممكن مطلقا سواء
كان متابعا او لا بمتبع اصلا انا لا يلزم من فرض وقوع محال
وعلى تقدير التسليم لا يلزم من فرض عدم المرجح الترجح بلا
مرجح بل اللازم منه الترجيح بلا مرجح وهو ممكن غير محال
عندنا فانا يلين بالاولوية وانما قلنا ان اللازم الترجيح
لا الترجح فان المفروض ان الفاعل ترجح الوجود او العدم
بغير مرجح والترجيح بلا مرجح لا الترجح فان الترجح بلا مرجح
هو حصول الاثر من غير مؤثر والجواب عن دليلهم الثانى
بمثل الجواب عن الدليل الاول فانا نمنع لزوم الترجح بلا مرجح
ان فرض اختصاص احد الوقتين بالوجود لغير مرجح بل
اللازم الترجيح بلا مرجح وهو عندنا غير محال بل ممكن
غير واقع واستدلوا ايضا على الايجاب ونفى الاولوية
بان مع حصول الاولوية ان جاز حصول الطرف الاخر كان
الاولوية اولوية وان لم يجز فهو الايجاب هذا ما حرره خواجه
نصير الدين فى قواعد العقايد واستدل ايضا على هذا المدعى
فى رسالته الفارسية فى الجبر والاختيار بان مع رجحان
احد الطرفين هل يمكن وقوع الطرف المرجوح اولا فان لم
يمكن فهو المراد لانه ليس المراد بالوجوب الا هذا القدر

وان امكن وقوع الطرف المرجوح مع وجود الرجحان فى الطرف
الراجح فهو اكثر استحالة من حصول احد المتساويين غير
مرجح والجواب عن هذين الاستدلالين بانا نختار مع رجحان
احد الطرفين واولويته امكان الطرف الاخر ولا يلزم منه
ان لا يكون الاولوية اولوية ولا يلزم ترجح المرجوح لان هذين
المفسدتين يلزم من وقوع الطرف المرجوح لا من امكانه
وامكان الوقوع لا يستلزم الوقوع والحق ان مع اولوية احد
الطرفين الطرف الاخر ممكن غير واقع والعقل حاكم بامكانه وعدم
وقوعه واستدلوا ايضا على الايجاب واضطرار العبد فى
بانه لو لم يجب اختيار العبد لاحد طرفى فعله الاختيارى وترك
بالنسبة الى المبادى التى ليس شئ منها باختياره لزم امكان
تخلف المعلول عن العلة التامة اما بيان الملازمة فانه
ان لم يتحقق بعض من المبادى التى يتوقف عليها الاختيار امتنع
تحققه وان وجد جميع ما يتوقف عليه وامكن عدمه لزم
امكان التخلف عن العلة التامة وهو على بطلان التالى وهو
امكان تخلف المعلول عن العلة التامة دليلا ان احد هما
ما تمسك به الشارح الجديد للتجريد وهو انه يجب وجود المعلول
عند وجود العلة التامة والا فليفرض وجوده معها فى زمان
وعدمه معه فى زمان فوجوده فى ذلك الزمان ان كان لازما
لم يوجد فى الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضنا مستجمعا وان لم
يكن لازما لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح
الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال
من انه لم لا يكون هذا ترجحا بلا مرجح من المختار وانه حاصل عند

انما المستحيل انفاقا هو الترجح بلا مرجح لا ما نفرض ارادته لا نفعلها
لكونه من شرايط التاثير موجودا فى الزمانين معا فلا يتصور
منه ترجح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود
فى احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة وانتفاء
واما الثانى فما ذكره ابن سينا فى الهيات الشفا وهو انه لو لم يكن
المعلول واجبا بالعلة وبالقياس اليها كان عند وجود العلة
وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد
غير متخصص باحد الامرين وهذا محتاج من راس الى وجوه
ثالث بتعين له به الوجود عن العدم والعدم عن الوجود
عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى وينمادى
الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن
مع ذلك قد تخصص له وجود فلا يكون قد حصل له وجود
وهذا محال لانه ذاهب الى غير النهاية فى العلل فقط
فان هذا فى هذا الموضع بعد مشكوك فى احالته بل
لانه لم يوجد بعد ما به تخصص وقد فرض موجودا فقد
صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب انتهى فالجواب
عن اصل الشبهة منع بطلان التالى وهو امكان تخلف
المعلول عن علته التامة محال عقلى فان الهبوط الذى هو
فعل بالطبع لم يجب بوجود علته التامة هى اقتضاء الطبع
وعدم المانع من الهبوط من القاسر فانه لو تخلف عن علته
التامة لزم الترجح بلا مرجح وهو محال بالاتفاق واما المعلول
اذا كان ارادة للفاعل او فعلا له تابعا لارادته فلا يجب
بالعلة بل تخلفها عن العلة ممكن عقلى غير واقع ومحال عادى

وبيان ما قلناه ان الفاعل بالارادة اذا علم المصلحة في فعل
يتعلق به ارادته ولكن ارادته لا يجب بوجود علتها التي
هي العلم بالمصلحة والفاعل وعدم المانع بل يصير اولا ومع
الاولوية يمكن عقلا ان يتعلق ارادة الفاعل بالمرجوح و
ترجيح المرجوح ليس بمحال عقلي بل هو محال عادي وبعد
تحقق الارادة بسبب العلم بالمصلحة لا يجب الفعل بوجود
علته التي هي الارادة مع علتها فانه يجوز عقلا ان يفسخ المريد
ارادته بعد تحققها فحاصل كلامنا ان الفاعل بالارادة
لا يجب ارادته وفعله بالعلة التامة وجوبا عقليا بل
يصير انا وك ويجبان وجوبا عاديا فعلى ما اخبرناه لا يلزم
قبح التكليف فان المكلف اذا صار بمعونة التوفيق فعل
المامورية في نظره راجحا فعلم قطعا انه لا يتركه وان كان
قادرا على تركه فمن حيث انه قادر على تركه مثاب بفعله
وكذا اذا صار فعل المعصية في نظره راجحا مسويا لا يليب
والنفس وتزيينا تفعلها فيفعلها ولا يتركها الا بعصمة
الله ولكنه قادر على تركها فهو من حيث انه قادر على تركها
يستحق للعقاب واما على مذهب القايلين بالايجاب
يلزم قبح التكليف وبطلان الثواب والعقاب ولا يخفى
ان بما حققناه ظهر الجواب عن شبهتي شارح التجريد
وابن سينا وبيان الجواب عن الشبهة الاولى ان ما ذكره
الشارح من لزوم ترجح احد المتساويين من غير مرجح ممنوع
غير معقول بل اللازم هو ترجح المرجوح بالفاعل المرجح
وهو امر ممكن ولكنه غير واقع وتحقيق المقام ان معلول

الفاعل

الفاعل بالارادة شيئان الاولى وجود الارادة والثانية
وجود المراد فاذا تحققت في زمان علة الارادة وهي الداعي
ووجود الفاعل يصير الارادة اولى وارجح فبالاولوية بها
لا تتخلف عن علتها ولكن من حيث لم يبلغ الى حد الوجوب
يمكن فرض تخلفها عن العلة في زمان اخر فيلزم حينئذ
ترجح المرجوح وهو ترك الارادة بمرجح وهو الفاعل ولا يلزم
على هذا التقدير ما ادعاه شارح التجريد من ترجح احد
المتساويين بلا مرجح والمعلول الثاني وهو الفعل المراد اذا
تحقق علته وهي الداعي والفاعل والارادة يوجد الفعل
المراد ولا يتخلف عن علته ولكن حيث لم يبلغ الى حد الوجوب
يمكن فرض عدمه مع وجود العلة ولا يلزم من هذا الفرض
امر محال بل اللازم ترجح المرجوح بمرجح وهو الفاعل وهو غير
محال ولا يلزم من فرض وجود المراد في احد الزمانين ترجح
احد المتساويين بلا مرجح كما ظنه هذا الشارح لان تخلف
المراد في احد الزمانين عن علته يمكن بفسخ الفاعل ارادته و
في الزمان الاخر عدم التخلف لعدم فسخ ارادته لا يستلزم
الا ترجيح الفاعل الراجح وهو وجود المراد في احد الزمانين
وترجيحه المرجوح وهو ترك المراد في زمان اخر ان قيل
ان مراد الشارح ان وجود المراد باعتبار الزمانين شيئان
متساويان فترجح الوجود في احد الزمانين وعدم ترجح
في الزمان الاخر ترجح احد المتساويين من غير مرجح قلنا
على هذا التقدير لا يلزم ترجح احد المتساويين من غير مرجح
لانه لم يترجح بنفسه بل ترجح بالفاعل فليس اللازم الا ترجيح

الفاعل احد المتساويين بلا مرجح وهو غير محال ولكنه غير
واقع وبيان الجواب عن الشبهة الناسوهي شبهة ابن
سينا ان مراده بقوله لو لم يكن المعلول واجبا بالعلة كان
عند وجود العلة ممكنا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد
انه على تقدير عدم وجوب المعلول بوجود العلة يلزم تساوي
وجود المعلول عند وجود العلة فهو ممنوع لانه على ما
بيناه وحققناه وجود المعلول يصير اولى بسبب هذه
الاولوية لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة وان كان
تخلفه ممكنا والتخلف من حيث هو ممكن يمكن فرض عدمه
ولا يلزم من فرضه الا ترجيح المرجوح وهو امر ممكن عندنا
ولكنه غير واقع فعلى ما ذكرناه لا يلزم ان يكون المعلول
مع وجود العلة محتاجا الى وجود شئ ثالث ينعين له
به الوجود عن العدم والعدم عن الوجود فلا يلزم التسلسل
ولا عدم وجود ما به تخصص كما زعم ابن سينا والتسلم
على من اتبع الهدى وايضا يندفع بما حققناه ما توهمه
الدواني ايضا في الحاشية القديمة على الشرح الجديد
من ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح قال لان تعلق
الارادة باحد الطرفين دون الآخر ان كان لا لمرجح ترجح
احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان لتعلق
الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادة
ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من دون
مرجح فتامل انتهى بيان دفع هذه الشبهة انه يختار الشق
الاول من شقيها وهو تعلق الارادة باحد الطرفين دون

الآخر لا لمرجح ويمنع لزوم ترجح احد المتساويين من دون مرجح
لان الارادة صادرة من الفاعل فلا يلزم الترجح بلا مرجح
الذي هو محال عند جميع العقلاء وهو حصول الاثر من غير
مؤثر والفعل من غير فاعل ولا يخفى انه يلزم الفاء بين با
لايجاب محذوران عظيمان احدهما ان لا يكون الله تعالى
قادرا اصلا لانهم سواء قدرته عما سوى العقل الاول فانهم
قالوا لا يصدر عن الواحد الا الواحد واعتقدوا ان الله
تعالى مضطر في ايجاد العقل الاول حيث قالوا بالايجاب فنعا
الله تعالى من هذه العقيدة السخيفة الباطلة وثانيهما الزام
قبح التكليف وبطلان الثواب والعقاب وخلق الجنة
والنار وبعث الرسل وان لا يكون للمحسن محمدة ولا على
المسئ لائمة والعجب كل العجب من السيد الفاضل الداماد
وانه حيث اتبع ابن سينا وقال بالايجاب والقضاء المبرم
والقدر اللازم اعترض على نفسه بان العذاب مع
الايجاب والقضاء المبرم كيف يجوز ثم اجاب بان العذاب
شر قليل ويترتب عليه خير كثير وما كان كذلك من الشر
يجوز ان يفعل الله تعالى وما يترتب عليه وهو الترهيب
بالعذاب من جملة ملايتم ارتداع نفوس المكلفين عن
المعاصي والمانع الاية ثم وجوب الوفاء بذلك من تمام
اسباب الارتداع ثم قال ايضا ما حاصله ان استجاب
المثوبات والعقوبات من لوازم ماهيات الافعال من
الحسنات والسيئات وانما مرجع الثواب والعقاب الى
الى الفاعل المباشر بالارادة والاختيار وان لم يكن هو العلة

التامة المقتضية لوجوب الفعل لانه المحل القابل كالادوية
الترياقية والسميه انما تظهر خواصها واثارها في ابدان
وامزجتهم انتهى اقول ما قال هذا الفاضل في قبسانه قد
اقتبسه من اشارات ابن سينا وحاصل كلامهما ان الله تعالى
جعل الكفار والفجار مضطرين في الكفر والفجور ثم يظلمهم و
يدخلهم في النار التي وقودها الاحجار لارتداع جماعة قليلة
وهم المتقون ولا شك ان هذا القول والاعتقاد مخالف للكتاب
والسنة المتواترة بل مخالف لضروريات الفرقة الناجية
ويلزم ايضا من قوله ان يكون الله تعالى كاذبا في قوله ولا يظلم
ربك احدا ويلزم ايضا من تجويز الظلم على الله في حق
الكفار والفجار تجويز الكذب على الله في اخباره بالتعذيب
وتخليد الكفار في النار وبمكالمات اهل الجنة والنار
لان التعذيب بالنار من غير جرم اعظم من الكذب وما
ذكر من ان وجوب الوفاء بالوعيد من متممات الارتداع
ممنوع لان الوفاء بالوعد في الناشئة الاخرة فكيف يمكن
ان يكون سببا للارتداع في هذه النشاة الدنيا ثم اعلم ان
ابن سينا حيث قال بالايجاب والقضاء الحتم جوز في الالهيات
تاويل الايات الدالة على التعذيب ثم سلم عدم التاويل فاجاب
عما يرد على القايلين بالايجاب من تجويز الظلم على الله مثل
ما اجاب هذا الفاضل في قبساته ولا ريب ان تجويز تاويل
ايات التعذيب كفر ولا ندفة مستلزم لتجويز جميع الفصوص
الواردة في الكتاب والسنة فلا يبقى وثوق بقول الله تعالى
وبقول انبيائه ورسله العباد ناله من هذه العقيدة

السخيفة لا يخفى ان كل ما يرد من المفاسد على الجبرية والاشعرية
يرد على القايلين بالايجاب من الفلاسفة والمتفلسفة وينبغي
ان نبين ههنا اختلاف الامة في خلق الافعال وابطال الباطل
واثبات الحق اعلم ان مذاهب الامة في خلق الافعال سبعة
الاول مذهب الفلاسفة وهو الايجاب وقد بيناه انفا
والثاني مذهب جهم بن صفوان الزمدي ومن تبعه وهو ذهب
الى انه لا فرق بين حركة المرتعش وحركة المعيش في انهما صادرتان
عن الله وغير مجامعين لقدرة العبد وهذا قول ضعيف
سخيف بين الضعف والسخافة وقد طعن العلاف من المعتزلة
على بشر المريسي وهو من الجبرية فقال لحا ربشرا عقل من بشر
فان حاره اذا راى حدوثا ووجده انه يقدر على ظفره
وان وجد انه لا يقدر على ظفره ولم يظفر فحار بشر فرق بين
مقدوره وغير مقدوره وبشر لم يفرق والثالث مذهب
الاشعري ذهب فراد امن امثال هذه التشنيعات التي ترد
على الجهمية الى ان الله قدرة وللعبد قدرة اذا كان صحيحا
غير مرتعش ولكن قدرة والعبد تكون مع الفعل ولا تكون
قبل الفعل وقدرته التي تكون مع الفعل ليس له تاثير في الفعل
بل الفعل يصدر بقدرة الله الغالبة بوجود هذه القدرة
في الصحيح وعدمها في المرتعش فرق بين حركة الصحيح وحركة المرتعش
ولا ريب ان ما يلزم الجبرية يلزمهم لان وجود القدرة التي
لا تاثير لها لا ينفعهم ولا يخرجهم من الجبر ولا يدخلهم في الاختيار و
الرابع مذهب القاضي الباقلاني من اهل السنة قال ان ذات
الفعل من الله لا انه بالقياس الى العبد بصير طاعة او معصية

وحاصل كلامه ان الصلوة والزنا يشتركان في ان كل واحد
منهما حركة ولكن نصف حركات الزنا بالزنا وحركات الصلوة
بالصلوة واصل الحركة بقدرة الله وصفتها يقدره العبد
وهذا كلام ركيك ينكره العقل المستقيم ويلزمه ما يلزم
والاشعري والخامس مذهب الى اسحق ذهب ابو اسحق الى ان
التقدير بين مؤثرتان ولا ريب ان الفلاسفة القايلين
بالايجاب والجهمية والاشعرية والباقلاني وابا اسحق كلهم
من اهل الجبر ويلزمهم بطلان الثواب والعقاب وخلق
الجنة والنار وان لا يكون للمحسن محمدة وعلى المسي لائمة والمذهب
السادس مذهب المعتزلة فهم ذهبوا الى ان العبد مستقل في
فعله وليس طاعته وترك معصيته بتوفيق الله وعصمته
ومشيته وقضائه وقدره وليس معصيته بمشيته الله
وخلاله حتى نقل عن الجاحظ من المعتزلة ان عين فعل
العبد غير مقدور لله وعن البلخي ان مثل فعل العبد غير
مقدور لله تعالى وعن النظام ان القبيح غير مقدور لله و
هؤلاء المعتزلة ملقبون بالمفوضة لانهم اعتقدوا ان الله
سبحانه فوض اليهم امرهم وهم مستقلون في افعالهم بحيث لا
يحتاجون في الطاعات الى التوفيق والعصمة وفي المعصية
يغلب مشية العبد مشية الله وليس فعل العبد بخلاف
قال علي بن ابرهيم في مقدمات تفسيره ان المعتزلة قالوا
نحن نخلق افعالنا وليس لله تعالى فيها صنع ولا مشية ولا ارادة
ويكون ما يشاء ابليس ولا يكون ما شاء الله وقال الفضل
شاذان في الايضاح المعتزلة يقولون الله تعالى يقض ولم

يقدر

يقدر علينا خيرا ولا شرا ثم قال ويقولون الله تعالى خالق الشر
وان اعمال العبد ليست بمخلوقة وانه يكون ما لا يشاء الله ولا
الله لا يشاء الشر وينقل عن شرح جمع الجوامع لبدر الدين الزركشي
الشافعي المعتزلة يعتقدون ان الامر مستانف بمشية العبد
مستقلا من غير سبق قضاء وقدر ولذلك قيل لهم القدرية
لانهم نفوا القدر والمذهب السابع هو الامر بين الامرين وهو
المذهب الحق الذي اخترناه وقد اثبته الصادق عليه السلام
وابطل الجبر والتفويض بقوله لا جبر ولا تفويض بل امر بين
الامرين هو ان العبد يفعل الخير ويترك الشر بتوفيق من الله
وعصمته ويفعل الشر ويترك الخير بخذلان منه ان قيل ما
التوفيق والعصمة والخذلان قلنا التوفيق هو ان الله تعالى
بعد ما مكن العبد من فعل الخير والشر وتركهما واعطاه
القدرة والاختيار قد يفعل به ما يقربه الى الطاعة ويبعده
عن المعصية وهذا المقرب يسمى بالتوفيق والمبعد يسمى
بالعصمة وقد لا يفعل به المقرب والمبعد بل يتركه بعد التمكن
عن المعصية وهذا الترك يسمى بالخذلان والروايات الدالة
على ما ادعيناه كثيرة منها ما نقل الطبرسي في الاحتجاج عن امير
المؤمنين عليه السلام انه قال لا تقولوا وكلهم الله الى انفسهم فتوهنوهم
ولا تقولوا اخرجهم فتظلموهم ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشر
بخذلان الله وكل سابق في علم الله ومنها ما في التوفيق لابن
بابويه رحمه الله عن الصادق عليه السلام انه قال ان الناس في
القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الله عز وجل اجبر الناس
على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل يزعم

ان الامر مفوض طلبهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه و رجل
يزعم ان الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون
واذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر فهذا مسلم بالغ وفي
كتاب الكافي عن ابي طالب القمي عن رجل عن ابي عبد الله
عليه السلم قال قلت اخبرني الله العباد على المعاصي قال لا قلت
ففوض اليهم الامر قال لا قال قلت فماذا قال لطف من ربك
بين ذلك وفي كتاب معاني الاخبار لابن بابويه رضي الله
عنه حديث طويل عن عبد الله بن الفضل الهاشمي وهذا
موضع الحاجة منه قال فقلت فقوله عز وجل وما توفيقي
الا بالله وقوله عز وجل ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان
يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده فقال اذا فعل العبد
ما امر الله عز وجل من الطاعة كان فعله وفقا لامر الله عز
وجل وسمي العبد به موفقا واذا اراد العبد ان يدخل
في شيء من معاصي الله فحال الله تبارك وتعالى بينه وبين
تلك المعصية ولم يجل بينه وبينها حتى يرتكبها فقد خذله
ولم ينصره ولم يوفقه وفي كتاب الاحتجاج الطبرسي عن
ابي جعفر عليه السلم انه قال للحسن البصري اياك ان تقول بالتفويض
التفويض فان الله عز وجل لم يفوض الامر الى خلقه وهنا
منه وضعفا ولا اجبرهم على معاصيه ظلما والخبر طويل وهذا
موضع الحاجة منه وفيه ايضا عن حبيب السجستاني عن ابي
جعفر عليه السلم قال ان في التوراة مكتوبا يا موسى لا تخلقتك
واصطفيتك وقويتك وامرتك بطاعتي ونهيتك عن
معصيتي يا موسى ولي المنة عليك في طاعتك لي ولي الحجة

عليك في معصيتك لي وفي التوحيد عن المفضل بن عمر عن ابي
عبد الله عليه السلم قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قال
قلت ما امر بين امرين قال مثل ذلك مثل رجل رايته على معصية
فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فلست حيث لم
يقبل منك فتركته كنت انت الذي امرته بالمعصية ثم اعلم ان
قد يطلق المفوضة على من يقول بان الله تعالى فوض امر الخلق
والرزق الى حجته وقول الصادق عليه السلم لا تفويض يثبته
ويبطله ايضا كما ينفي ويبطل مذهب المعتزلة القائلين با
التفويض كما بيناه ويدل على هذه المدعى ما رواه ابن با
بويه في كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلم عن يزيد بن عمر بن
معاوية الشامي قال دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلم
بمرو فقلت له يا ابن رسول الله روى لنا عن الصادق
جعفر بن محمد عليهما السلم انه قال لا جبر ولا تفويض بل امر بين
امرين ما معناه فقال من زعم ان الله يفعل افعالنا ثم
يعذبنا عليها فقد قال بالجبر ومن زعم ان الله عز وجل
فوض امر الخلق والرزق الى حجته فقد قال بالتفويض
والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك فقلت يا
ابن رسول الله فما امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان
ما امر به وترك ما نهى عنه قلت فهل لله عز وجل مشية
وارادة في ذلك فقال اما الطاعات فاراد الله تعالى ومشيته
فيها الامر بها والرضا لها والمعاونة عليها واراد ته ومشيته
في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها فقلت فهل
لله عز وجل فيها القضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد

من خير وشر لا والله فيه قضاء قلت ما معنى هذا القضا
قال الحكيم عليهم بما يستحقونه على افعالهم من الثواب والعقا
في الدنيا والاخرة ان قيل فقد روى عن النبي صلى الله عليه
واله القدرية مجوس هذه الامة فالقدرية هي الجبرية
او المفوضة قلنا الجبرية يقولون ان القدرية هم المفوضة
لانكارهم قضاء الله وقدره في افعال العباد والمفوضه
يقولون ان القدرية هم الجبرية لانهم قايلون بالقضيه
الحتم والقدر اللازم في افعال العباد والذي يستفاد
من عدة احاديث انهم المفوضه ومن بعض الاحاديث يستفاد
انهم الجبرية ومما يدل على انهم المفوضه ما روى عن الصادق
عليه السلام ان القدرية مجوس هذه الامة وهم الذين ارادوا
ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه وما روى
في الكافي عن يونس بن عبد الرحمن قال قال لي ابو الحسن
الرضا عليه السلام يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية
لم يقولوا يقول اهل الجنة ولا يقولوا اهل النار ولا يقول
ابليس فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وقال اهل النار
ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال
ابليس رب بما اغويتني فقلت ما اقول بقولهم الى اخر الحديث
ومما يدل ايضا على انهم هم المفوضه ما روى في الكافي عن
يونس بن صالح عن سهل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سئل الجبر والقدر فقال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة
بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او ما يدل على

او من علمها اياه العالم

ان القدر

ان القدرية هم الجبرية ما رواه الشيخ الفقيه ابو جعفر محمد بن
علي بن بابويه القمي رحمه الله في كتاب التوحيد عن اسمعيل بن
ابي زياد عن جعفر بن محمد بن عن ابيه عن جده عن علي عليه
السلام قال دخل رجل من اهل العراق على امير المؤمنين عليه السلام
فقال اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام ابقضاء من الله وقدر
فقال له امير المؤمنين عليه السلام اجل يا شيخ فوالله ما علوتم تلعة
ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء من الله وقدر فقال الشيخ عند
الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين فقال امير المؤمنين مهلا
مهلا يا شيخ لعلك نظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان كذلك
لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر وليسقط معنى
الوعيد والوعد ولم يكن على مسيء لائمه ولا لمحسن محمدة ولكان
المحسن اولى بالائمه من المذنب والمذنب اولى بالاحسان
من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية
هذه الامة ومجوسها يا شيخ ان الله عز وجل كلف تخييرا ونهى
تحذيرا واعطى على القليل كثيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار قال فنهض الشيخ وهو
يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن
غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا
احسانا الى اخر الابيات وقد روى هذا الحديث عن ابن
عباس مع زياده وهي هذه فقال الشيخ يا امير المؤمنين
فما القضا والقدر اللذان سرنا وما هبطنا واديا ولا
علونا تلعة الا بهما فقال امير المؤمنين عليه السلام الامر من الله والحكم

ثم تلا هذه الاية قضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا
اى امر ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا قال الطبرسى
فى الاحتجاج بعد نقل هذا الحديث عن على بن محمد العسكرى
وروى اهل السير ان الرجل قال فما القضاء والقدر الذى
ذكرته يا امير المؤمنين قال الامر بالطاعة والنهى عن المعصية
والتمكين من فعل الحسنة وترك المعصية والمعونة على القربة
اليه والخذلان لمن عصاه والوعد والوعيد والترهيب
كذلك قضاء الله فى افعالنا وقدره لاعمالنا فقال الرجل فرجت
عنى يا امير المؤمنين انتهى اقول الجمع بين هذا الحديث يقتضى
ان يكون الجبرية والمفوضة كلهم قدرية ومجوس هذه الامة
وان لا يكون مؤمن سوى من قال بالامر بين الامرين فان قيل
كيف يمكن الحكم بكفر الجبريه وقد دل بعض الايات على الجبر مثل
يهدى من يشاء ويضل من يشاء ومثل قوله تعالى وما رميت
اذ رميت ولكن الله رمى قلنا امثال هذه الايات متشابهات
والايات الدالة على الاختيار محكمات فيجب تاويل المتشابهات
وحملها على المحكمات والايات المحكمات الدالة على الاختيار اقسام
الاول الايات الدالة على مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر
على كفره وبالوعد بالثواب على طاعته والعقاب على معصيته
كقوله تعالى وابرهيم الذى وفى انه كان عبدا شكورا ان ابرهيم
لاواه حليم وانك لعلى خلق عظيم فويل للذين كفروا ادخلوا ابواب جهنم
بما كنتم تعملون وغيرها من الايات الثانى الايات الدالة على الجزاء
على الافعال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون
ما كنتم تعملون وغيرها من الايات الكثيرة الثالث الايات الدالة

على افعال العباد مسندة اليهم صادرة عنهم كقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن من جعل سواء اتخذ به
كل امرء ما كسبت رهين ما كان لى عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لى ولا تلوموا انفسكم وغيرها من الايات
الكثيرة الرابع الايات التى تنزه بها الله تعالى نفسه عن الظلم قال الله
تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم
ولكن كانوا انفسهم يظلمون وغيرها من الايات الخامس ما ذم الله
عباده على الكفر والمعاصى الصادرة عنهم قال الله تعالى كيف تكفرون
بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وما استغفروا ربهم
ان امنوا وغيرها من الايات الكثيرة السادس الايات الدالة على
العفو وهى كثيرة وانما يحقق العفو لو صدر الذنب عن العبد
السابع الايات الدالة على الانكار كقوله تعالى لم تلبسون الحق
بالباطل لم تصدون عن سبيل الله ان تصرفون انى تؤفكون
وغيرها من الايات الكثيرة الثامن الايات الدالة على انه تعالى
خير عباده فى افعالهم جعلها معلقة بمشيتهم فقال الله تعالى
فمن شاء فليكفر وغيرها من الايات التاسع الايات الدالة
على الانكار على من نفى المشية عن نفسه قال سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا نحن ولا اباؤنا ولا حرمنا من شىء
العاشر الايات الدالة على امر العباد بالافعال وهى كثيرة الحادى
ان الناس كلهم متفقون فى احسان لوم من بغتهم وليتهم ولائمهم
من نوديهم ويهتك حرمتهم فلو كانوا مجبورين فى افعالهم لما
كانوا يستحسنون اللوم والانتقام كما لا يستحسنون اللوم والانتقام
ممن اوقع عليهم وان نالوا بوقوعه عليهم لعلمهم بكونه مجبورا

في الوقوع عليهم واما المجبرية فقد غفلوا عن الشبهة
التي قادتهم الى الجبر ليتقوت من بوذيهم كاهل الاختيار واما
عند تذكر الشبهة قد يتركون الاستقام نقل في كتاب صراط
المستقيم ان رجلا جبريا دخل حرمه فراى رجلا مع زوجته
فاراد ان يبطش ببوذي الرجل فقال له الرجل انت رجل
انت رجل جبري تعتقد في مجبور في فعلي فتريد ان تبطل عقيدي
فاعذره الجبري وتركه ولم يؤذه الحمد لله الذي جعلنا متمسكين
بعد نبي الرحمة بانزكه صلى الله عليه واله في الائمة من كتاب
الله والعترة الطاهرة ومحانا بهم من هذه العقايد الباطلة
الحادي عشر الايات الدالة على حث الله عباده على الاستعانة
مثل قوله استعينوا بالله وغيرها من الايات الثاني عشر الايات
الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باسنادا فعالهم اليهم
وهي كثيرة الثالث عشر الايات الدالة على فعل الله اللطف
بالعباد مثل قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وغيرها
من الايات ويمكن تاويل قوله تعالى يهدي من يشاء يضل
من يشاء بان يكون المراد بالهداية التوفيق واللطف و
بالاضلال الخذلان وترك التوفيق ويمكن تاويل الاخرى بان
الله سبحانه كان ينصر نبيه صلى عليه واله في بعض اطوار و
لا يكله الى نفسه ويرمي عنه فالايه غير دالة على الجبر تم اعلم
ان العقل الصحيح حاكم بثبوت الاختيار وبطلان الجبر بالبديهة
في الحسن والقبح العقليين اعلم ان الحسن والقبح يطلقان
على ثلثة معان قد يطلقان ويراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته
فيقال الملايم الطبع كالشئ للذلذ انه حسن ولما ينفر منه الطبع

انه قبيح وقد يراد بهما كون الشئ صفة كمال او نقص كما يقال
العلم حسن والجهل قبيح وهذان المعنيان ليسا محل نزاع وقد
يراد بهما كون الفعل متعلق المدح والذم وهو محل النزاع
بين المعتزلة والاشاعرة اعتقد المعتزلة والامامية ان الحسن
والقبح بهذا المعنى عقليان وانكر الاشاعرة كونهما عقليين بالمعنى
المذكور وقالوا ان الحسن والقبح لا يستفادان الا من الشرع فما
امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح وليس في ذات الفعل ما
يحسنه ويقبحه ويؤثر في استحقاق المدح والذم والمعتزلة الحسن
والقبح حدان اجودهما ان القبيح هو الذي على صفة مؤثرة
في استحقاق الذم والحسن هو الذي ليس على صفة مؤثرة
في استحقاق الذم وفسروا الذم بانه قول او فعل او ترك
قول او ترك فعل ينبغي عن اتضاع حال الغير وانخفاض منزلته
فالاول كالشتم من الرئيس لذي المروة والثاني كالضرب
منه له والثالث كترك رد السلام والرابع كترك القيام
مع اهليته ولهم على ما اختاره وادلة اوجهها خمسة الاول
انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والاحسان
وقبح الكذب الضار والظلم والجور ومنع
الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف
واعرابها وتكليف الزمن الطيران في الهواء وان صدور
ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع ولا
لما حكم به منكر والشرايع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك
مجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الربا
وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة ومن المعلوم الضرورة

کتابخانه
مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۳۰۶

انه ليس كذلك لانا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من
الله تعالى شئ ولو لم يقبح من الله شئ لصح اظهار المعجز على يد الكاذب
وذلك يوجب امتناع العلم بصدق المحق وبتنفي الفرق بين
النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين فينتفي فائدة
البعثة والغرض المقصود بها اذ المراد بها اتباع الموصوف
بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل
العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة المعا
وهو ظهور المعجز بينك فيه الصادق والكاذب على الخاص
وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله
شئ لصح منه وقوع الكذب في اخباره وذلك يرفع الوثوق
بوعده ووعيده فينتفي فايدة التكليف لان الغرض المقصود من
تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم لو كان الثواب مستحقا
بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو
ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه
انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها
او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالوعد بالعقاب
على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى جواز
الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثوا
ان يكون معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة
وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا
بمنع جزمه بشئ من الاحكام وفي ذلك باطل اتفاقا الرابع لو لم
يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق
والكذب المتساويين في جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا

والاخ

والاخر صدقا فاختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة
فانا نعلم اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي في جميع
ما عدا كونه صدقا الخامس انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين
لجاز ان يصير الحسن قبيحا بحكم الشارع والقبيح حسنا بحكمه
فيثيب الكافر ويعاقب المؤمن واللازم كالملزوم في البطلان
والملازمة ظاهرة اذا الغرض ان العقل لا يحسن ولا يقبح
العقل لذاته ولا لصفة قائمة به بل يحسن الفعل ويقبح تجرد
الامر والنهي فيجوز العكس واستدل الاشعري المنكر للحسن
والقبح العقليين على مدعاهم بان افعال العباد اضطارية
فينتفي الحسن والقبح العقليان وبيانه ان العبد لو كان قادرا
على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على
مرجح او لا يتوقف والثاني محال لاستحالة على ترجيح احد طرفي
الممكن على الاخر كما مر وامّا الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله
او من فعل الله تعالى والاول باطل لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك
المرجح الاخر فانه ان لم يترجح بمرجح على تركه استحال لتحقق لما
ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح بمرجح فذلك
المرجح ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله
تعالى لزم الجبر والاضطرار واستدلوا ايضا بالدليل النقلي وتقريره
ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لزم حصول استحقاق العذاب
قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله
واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وكنا معذبين حتى نبعث

رسولا نفى التعذيب من دون بعثه الرسول والجواب
عن دليلهم الاول بالمنع من صغرى القياس وهو كون افعال العباد
اضطرارية وماذكروه لاثباته باطلا نا لانسلم ان يكون المرجح
بالامرجح محالا وعلى تقدير التسليم لانسلم ان المرجح ان كان من فعل
الله لزم الجبر والاضطرار بل التحقيق ان المرجح في الخير هو من الله
ولكن لا بصير الخير بسبب التوفيق واجبا بل يصير اولى واما المرجح
في الشر هو وسوسة شياطين الجن والانس وغلبة الشهوات
ولكن الشر بسبب هذا المرجح لا يصير واجبا حتى يمتنع تركه فيلزم
منه الاضطرار وقد بسطنا الكلام في تبيان هذا المعنى في كتابنا
بحجة الدار بن هذا الكتاب في بحث الامرين الامرين ويمكن
النقض بانه لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله ايضا وهو
باتفاق العدلية والمجبرية واجاب المعتزله عن دليلهم الثاني
بان الآية تنفي التعذيب من دون البعثه ولا تنفي استحقاق
العذاب وفيه نظر وتحقيق المقام ان قول المعتزله بالحسن
والقبح والوجوب والحرمة عقليه باطل وقول الاشاعره بانها
كلها شرعية باطل والحق الامر بين الامرين وهو ان الحسن والقبح
والوجوب والحرمة شرعيان لان العقل يحكم بالضرورة على
الحسن واستحقاق المدح وعلى القبح واستحقاق الذم ولا يحكم
بالضرورة على الوجوب واستحقاق الثواب وعلى الحرمة
واستحقاق العقاب وماذكره المعتزله من الادله لا يدل الا على
كون الحسن والقبح عقليين ويمكن ان يستدل على عدم كون
الوجوب والحرمة عقليين بقوله تعالى رسلا مبشرين و
منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل

ووجه الدلالة ان المستفاد من هذه الآية ان تكليف العباد
بدون الرسل مستلزم لان يكون لهم الحجة على الله وهو
خلاف الحكمة ومحال عليه تعالى وبدليل ايضا على نفي الوجوب
والحرمة العقليين قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وحاصل معنى هذه الآية انه ما صح لنا في الحكمة ان نعذب قوما
الا بعد ان نبعث اليهم رسولا مبلغا مهم الحجة وماذكره العلا
من المراد بالرسول العقل في غاية الضعف والسخافة ثم
اعلم ان القائلين بالوجوب والحرمة العقليين اختلفوا في اول
الواجبات فقال بعضهم هو النظر في معرفة الله سبحانه
وهذا مذهب جمهور المعتزله وقيل هو اول جزء من
النظر ونقل عن القاضي وابن فورك ان اول الواجبات
القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد
وقيل النزاع لفظي لانه ان اريد بانه اول الواجبات بالذات
فهو المعرفة بالاتفاق وان اريد به اول الواجبات مطلقا
فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا
فيكون واجبا ايضا والتحقيق في هذه المسئله مذهب
اهل البيت عليهم السلام وهو ان معرفة الله فطرية لها في
ولا يتعلق بها الوجوب بل اول الواجبات الاقرار بالشهادتين هو واجب شرعي يعلم بواسطة الرسول
الدالة على هذا من طرق اهل البيت عليهم السلام كثيرة منها ما رواه
محمد بن ابو بير رحمه الله في توحيده بسنده عن درست
عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن اشياء
ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب

والنوم واليقظة وفيه ايضا بسنده عن يزيد بن معاوية عن
ابي عبد الله عليه السلام قال ليس لله على خلقه ان يعرفوا قبل ان يعرفهم
والخلق على الله وعلى الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا وفيه ايضا
بسنده عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال له اكتب
فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم
ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليه الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه
بالصلوة والصوم الى آخر الحديث وفيه ايضا بسنده عن حماد بن
عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلحك الله هل جعل
في الناس اداة يبالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفهم
المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا
يكلف الله نفسا الا ما اتاها وسألته عن قوله تعالى وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى
يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه ايضا بسنده عن ابي
بصير عن عبد الله عليه السلام انه سئل عن المعرفة امكتسبة
هي فقال لا فقيل له فمن صنع الله عز وجل وعطائه هي قال
نعم وليس للعباد فيه صنع وهم اكتساب الاعمال وقال عليه السلام
افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين وبه
ايضا بسنده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
المعرفة صنع من هي قال من صنع الله عز وجل ليس للعباد
فيه صنع وفيه ايضا بسنده عن ابن الطيار عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان الله عز وجل احتج على الناس بما اتاهم وعرفهم
وفيه ايضا بسنده عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله
في قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم

حتى

حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه
وقال فالهمها فجورها وتقويها قال تبين لها ما تأتي وما
تترك وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا
قال عرفناه اما آخذا واما تاركا وفي قوله عز وجل واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى يعرفون وفي كتاب
الكافي لابي جعفر محمد بن يعقوب في باب بعد باب البيان
والتعريف ولزوم الحجة بسنده عن عبد الرحمن بن ابي منصور
عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ستة اشياء ليس للعباد
فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة
وفيه ايضا اكثر الاحاديث المنقولة عن التوحيد وفي
الكافي ايضا بسنده عن داود الرقي عن العبد الصالح
قال ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف وفيه
ايضا عن الحسن بن الوشاء قال سمعت الرضا عليه السلام يقول
ابا عبد الله عليه السلام قال ان الحجة لا تقوم لله عز وجل على خلقه
الا بامام حتى يعرف ولاحاديث في هذا المعنى كثيرة وكتاب المحاسن
للبرقي عن ابيه عن صفوان قال قلت لعبد صالح هل في
الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة فقال لا انما هم مقصورون
من الله قلت افلهم على المعرفة ثواب اذا فعلوه ليس فيهم ما يتعاطون
بمنزلة الركوع والسجود الذي امر وا به ففعلوه قال لا انما هم
تطول من الله عليهم وتطول بالثواب وفيه ايضا بسنده
عن عبد الاعلى مولى آل سام عن ابي عبد الله عليه السلام قال لم
يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم اليها سبيلا وفيه
ايضا بسنده عن فضل ابي العباس قال سألت اباعبد الله

عليه السلام عن قول الله عز وجل وكتب في قلوبهم الايمان هل هم في ذلك صنع قال لا وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن زياد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وكتب في قلوبهم الايمان هل هم في ذلك صنع قال لا وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن زياد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الايمان هل للعباد فيه صنع قال لا ولا كرامة بل هو من الله وفضل منه وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن زياد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم هل للعباد مما حبب صنع قال لا ولا كرامة وفيه ايضا عن زراره عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فاثبت المعرفة في قلوبهم ونسوا الوقت وسيعودون يوما ما ولولا ذلك لم يدر احد من خالقه ولا من رازقه وفي كتاب التوحيد للشيخ محمد بن علي بن بابويه في باب فطره الله بسنده عن العلا بن الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد وفيه ايضا عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل اذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم الايه قال اخرج من ظهر آدم ذريته الى يوم القيمه فخرجوا كالذر فعرفهم واراهم ولولا ذلك لم يعرف احد ربه وقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل مولود ولد على الفطرة يعني على المعرفة بان الله عز وجل خالقه فذلك قوله ولان سألتهم من خلق السموات والارض

ليقولن الله والروايات الدالة على ان فطرة الله التي فطر الناس عليها هي التوحيد والمعرفة كثيرة بالغة حد التواتر وفي كتاب الكافي لثقة الاسلام في باب الاضطرار الى الحجة بسنده عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس كيف يعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فمن بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من كان الحجة على خلقه قالوا القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجئ والقدري والزنديق الذي لا يؤمن حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شئ كان حقا فقلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا علي صلوات الله عليه واذا كان الشئ بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا عليه السلام كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وان ما كان في القرآن فهو حق فقال رحمك الله اقول لا ريب في ان الاحاديث المذكورة صريحة في ان معرفة الله ضرورية غير مكتسبة فظهر بما ذكرناه بطلان

مذهب المعتزله والاشاعره فاقول الواجبات والحديث
الاخير صريح فان احكام الله تعالى غير عقلية بل معرفة الاحكام
على الوحي والتنزيل فان قيل كيف ادعيتم ان معرفة الله على
اهل البيت ضرورية والله سبحانه وتعالى قد استدل على معرفته
في كتابه في آيات كثيرة مثل قوله ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب وغيرها
من الآيات قلنا امثال هذه الآيات تنبيهات وتذكرة
للنفوس الغافلة المريضة السقيمة بالشهادة والايعلان
بصيرة بالبديهات الضرورية كالنظري الا ترى صاحب الوسواس
عند صلوة الظهر مثلا مع علمه بالضرورة بان الوقت في
الظهر وبان الصلوة صلوة ربما يشك في علمه بل يظن انه فاعل
عما علمه بالضرورة فيقع عليه النية ومثله من قال بالجبر
المخالفين فانه كل انسان لم يمثل بشبه المخالفين يعلم قطعا
بالضرورة بان ما يفعله هو فعله غير صادر عن غيره وانما
بعد ما ابتلى بشبه المخالفين فيشك فيما علمه بالضرورة
ويظن ان ما يفعله فعل الله واشاله كثيرة فلا يخفى ان اصحاب
النفوس السقيمة مع انهم يعرفون الله بالضرورة يشكون في
معرفته ويطلبون الدليل عليه ويحسبون ان الله سبحانه
لا يعرف الا بالدليل واما النفوس القدسية الصحيحة فلا يحتاجون
الى دليل وقد اشار الى هذا مولانا ابو عبد الله الحسين ع
في دعاء عرفة بقوله كيف يستدل عليك بما هو في وجوده
مفتقر اليك ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون
هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى

بعدت حتى يكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك
ولا تزال عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من
حبك نصيبا فايده قال السيد الفاضل العامل الكامل
الموفق المؤيد ابو القسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد الطاوس
العلوي الفاطمي في كتاب كشف المحجة في بيان ان المعرفة
نظرية رد على المتكلمين القايلين بوجوب تحصيل المعرفة
من الادله المسطرة في كتبهم وهذه بعض عبارته في
الفصل الثامن عشر منه انهم لو عرفوا من مكلف ولد على
الفطرة حرعا قل عقيب بلوغ رشده باحد اسبابه انهم قد
ارتدوا بردة بحكم ظاهر الشرع باحكام الارتداد اشارة
بقتله وقالوا فان ارتد عن فطرة الاسلام وتقلدوا اباحة
دمه وماله وشهدوا انه كفر بعد اسلام فلولا ان العقول
قاضية بالاكتفاء والغناء بايمان الفطرة دون ما ذكروه من
طول الفكرة كيف كان يحكم على هذا بالردة وقد عرفوا انه
ما يعلم اطريقا من طرايقهم ولا سلك حقيقة من حقايقهم ولا
ترد الى معلم من علماء المسلمين ولا فهم شيئا من الفاظ المتكلمين
الى اخر كلامه ثم قال في الفصل التاسع عشر وكيف كان الله جل
جلاله يبيح دمه وماله وما احسن به اليه وما مضى عليه
من الزمان بعد بلوغ رشاده ما يكفيه لتعلمه من استاذه
ومن ملائكته وتزداده والله جل جلاله ارحم من الخلق
كلهم بعباده وما اباح دمه الا وقد اكتفى منه بما فطره عليه
وبما يسعه من اقل زمان بعد رشاده لاعتقاده وقال في
الفصل الحادي والعشرين انك تجد اكثر العارفين لا يعرفون

وقت معرفتهم به جل جلاله ولا يوم ذلك ولا ليلة ولا شهرة
ولا سنة ولو كان مجرد كسبهم ونظرهم قد عرفوه لكان وقت
ذلك اوما قاربه قد انفصل الى اخر كلامه فصل في سائر
فروع الوجوب والحرمة العقليين الاول وجوب شكر
المنعم قال المعتزلة ومن تبعهم من الامامية ان شكر المنعم
واجب عقلا واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو لم يجب
واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو لم يجب شكر المنعم
عقلا لم يجب المعرفة بالله عقلا والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر
والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب تساويهما
في حكم العقل فاذا لم يقض بوجوب الشكر استحال ان يقضي
بوجوب المعرفة ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وانه محال وانما
بطلان التالي فانه يلزم افحام الانبياء عليهم السلام اذ
والمعجزة كان المكلف ان يقول لا يجب علي النظر في معجزتكم
الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب اتباعه الا بالنظر في معجزتكم
فيتقطعون بذلك وهو المراد بالافحام اقول هذا الدليل
موضع نظر لانا لا نسلم بطلان التالي لانا قد بينا ان المعرفة
فطرية غير واجبة عقلا فلا يلزم الافحام وان سلمنا كون
المعرفة عقلية نظرية فيمكن ان لا يلزم الافحام على تقدير عدم
وجوب المعرفة ايضا بان يصرف الله المدعوين النظر في
المعجزة عن ترك النظر وان يقول لا يجب علي النظر في معجزتكم
الا بالشرع ويمكن ايضا ابطال دليلهم هذا بمنع الملازمة
ودعوى التساوي بينهما دعوى بغير دليله ودعوى ضروري

التساوي

التساوي غير معقول لوجه الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم
للعقلا علما ضروريا وفيه نظر لان العقل لا يحكم الا بحسن شكر
المنعم اما وجوبه فلا الثالث انه دافع للخوف وكل ما كان دافعا
للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز
المواخذة على ترك الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف
يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهي ان كل ما كان دافعا
للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة وهذا
الدليل ايضا محل نظر لانه يمكن منع الصغرى والكبرى اما
الصغرى فلانه ربما لا يخطر ببال احد استحقاق العقوبة
بترك الشكر فلا يحصل له الخوف وان سلمنا حظور ذلك ببال
فلا نسلم انه دافع الخوف بفعل فرد من افراد الشكر لان كل
تعظيم يفعل شكرا بغير اذن من الله يجوز ان لا يكون مراد الله
فيستحق به العقاب واما الكبرى فلانا لا نسلم ان دفع
الخوف واجب بل دفع الخوف حسن يستحق به المدح ولا يحكم
العقل باستحقاق تاركه العقاب احتجت الاشاعرة بان شكر
المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان وجوبه اما ان لا يكون لغاية
او لغاية والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي
فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا
واما الثاني فلان تلك الغاية اما ان يكون عائدة الى الله
او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستحالة
عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني ايضا لانها اما ان
يكون عاجلة او اجلة والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب

والمشقة باداء الشكر والتالي محال ايضا لامكان ابصال تلك
الفائدة الاجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا
العقل يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يتوقف
الوجوب عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا امر اخر معه
كما في طلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر اخر
ويمكن ان يكون الشكر واجبا لفائدة اجلة ولا يكون توسطه
عبثا لاحصول لها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وغير
ممكن الا بتوسط الشكر ويمكن ايضا ان يكون الفائدة استحقاق
المدح وعدم ترتب اللوم والعتب والتحقيق في هذا المقام
ان العقل يحكم بحسن الشكر ولكن لا يحكم بالوجوب ولا بتحسن
الشكر شيء احتراعي كحركة اليد او الراس وغيرها بل ينتظر الوحي
ليشكر الله بما يامره به ويشرعه له فظهر بما قلناه بطلان قول
المعتزلة والاشاعرة وتصحص الحق الذي هو مذهب اهل
البيت عليهم السلام الفرع الثامن من فروع الحسن والقبح العقليين حسن
التكليف اعلم ان من قال بالحسن والقبح العقليين من الامامية
والمعتزلة قالوا بحسن التكليف بل يوجبه على الله والمراد
بالتكليف هو امره تعالى عبده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه
مفسدتهم ولا يخفى على من له ادنى فهم وفطانة حسن التكليف
وان كان مشتملا على مشقة والغرض من التكليف هو التعرض
لاستحقاق الثواب الدائم المشتمل على التعظيم والاجلال والمراد
بالتعرض للثواب وهو جعل العبد بحيث يكون متمكنا
من تحصيل الثواب وليس الغرض من التكليف هو الوصول
الى الثواب ولا لزم قبح تكليف الكافر الذي يعلم الله تعالى

عدم امتثاله وعدم وصوله الى الثواب ومما يدل على وجوب
التكليف على الله ان تركه نقض للغرض وهو مخالف للحكمة
وهو قبيح على الله الحكيم ومما يدل ايضا على وجوبه ان ترك
التكليف اغراء بالقبيح وهو قبيح بالضرورة وبيان الملازمة
ان العبد مجبولون على الميل باتباع الشهوات ونفوسهم امارة
بالسيات فتركهم بغير زاجر لهم من امر ونهي اغراء بالقبايح و
الاشاعرة بناء على اصلهم الفاسد من نفي الغرض عن الله تعالى
لحسن والقبح العقليين انكروا حسن التكليف وجوبه الفرع
الثالث من فروع الحسن والقبح العقليين قبح ان وجوب التمكين
اعلم انه على مذهب القايلين بالحسن والقبح العقليين قبح
على الله سبحانه ان يكلف العباد بما لم يتمكنوا منه ولم يقدروا
عليه وخالفهم في هذه المسئلة الاشاعرة المنكرون للحسن
والقبح العقليين وجوزوا على الله تكليف ما لا يطاق ولم
يحكموا بقبح تكليف من لا جناح له بالطيران ومن لا يدله
بالكتابة ولم يستقبحوا تعذيب تارك الطيران وتارك
الكتاب به مع عدم قدرتهما وهذا قول عجيب يتعجب منه
كل انسان حتى المجانين والصبيان والفرع الرابع وجوب
اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
ولا يكون له حظ من التمكين ولا يبلغ الى حد الالجاء واللطف
على نوعين ناجع واللطف الناجع الذي يقع عنده الواجب
ولولاه لم يقع بسببه توفيقا وما كان يرتفع عنده القبيح ولولاه
لم يقع بسببه عصمة ولا يخفى ان الاشاعرة حيث لم يقولوا با
لحسن والقبح العقليين انكروا وجوب اللطف على الله

واما المعتزله فقالوا بوجوبه واما الامامیه فقد
المعاصرون للائمه علیهم السلام فلیس فی کلامهم ذکر اللطف
کالیس فی کلام ائمتهم علیهم السلام ذکره واما المتاخرون منهم
فحیث بعد زمانهم عن زمن ائمتهم علیهم السلام وتبعوا کتب
المعتزله وعاصروهم ووقعوا فی بعض شبههم وتبعوهم وعدة
مسایل منها مسئلة وجوب اللطف واستدلوا علی وجوب
اللطف بانه اذا علم الله ان العبد لا یاتی بالواجب الا
بفعل یقربهم الیه ولا یترک الحرام الا بفعل یبعدهم عنه وجب
صدوره عنه والا یلزم نقض الغرض ونقص سفة تمتنع علی
الحکیم وبیان الملازمة ان اراده تعلق بوقوع الطاعة
منهم وانتفاء المعصیة عنهم فلو لم یفعل اللطف لکان ناقضا
لغرضه ونظیر ذلک فی الشاهد ان انسانا اذا تعلق غرضه
بحضور شخص ولیمته وعلم انه لا یحضر الا عند نوع من الاریاش
او البشاشة والتلطف ثم انه لم یفعل ذلک فانه یکون ناقضا
لغرضه اقول لیلهم هذا المحل نظر فانه لا یلزم من عدم وجوب
اللطف نقض الغرض الا علی تقدیر کون الغرض من التکلیف
الوصول الی الثواب وقد بینا انفا انه لیس بالغرض بل الغرض
التعویض وعلی هذا التقدیر لا یلزم نقض الغرض علم ان ما عد
من مناخری الامامیه استدلوا علی وجوب نصب الامام
وعلی وجوب عصمته بوجوب اللطف فقالوا نصب الامام
المعصوم لطف وکل لطف علی الله واجب فنصب الامام المعصوم
واجب واعترض امام المحققین علی هذا الدلیل بانه لو کان
کل لطف واجبا علی الله لزم ان یکون القضاء وثواب

الامام

الامام معصومین لان عصمتهم لطف فانا نعلم قطعا بان
الناس مع عصمة القضاة والنواب یقربون الی الطاعة
ویبعدون عن المعصیة ولا یخفی ان هذا الاعتراض علی
الدلیل المذکور وارد ولیس للمتمسکین به جواب عنه
ثم اعلم ان القایلین بوجوب نصب الامام من حیث انه لطف
قالوا بان التکلیف بدون وجود الامام قبیح فلا یجوز استنا
عن المکلفین الا ان یکون لهم سبب الاستتار واعتقدوا
ان کل من لا یری المهدی علیه السلام من الشیعة له مدخل فی
استتاره ولا یخفی ان هذا القول ضعیف بل المحقق ان سبب
الاستتار اعداء آل محمد علیهم السلام دون شیعتهم واحبائهم وتکلیف
الشیعة حسن وان لم یکونوا سببا للاستتار لما بینا من عدم
وجوب اللطف فان قیل اذا بطل الدلیل المذکور علی وجوب
نصب الامام فلم یستدل الامامیة علی وجوب نصب الامام
المعصوم قلنا نحن لا نستدل علی وجوب نصب الامام المعصوم
بوجوب التمکین فنقول لا یجوز لنا العمل باحکام الله تعالی
الا بالعلم لانه لا یجوز العمل بالظن لقوله تعالی ولا تقف ما لیس
لک به علم وقوله تعالی ان الظن لا یغنی من الحق شیئا وقوله تعالی
وان تقولوا علی الله ما لا تعلمون وکان العمل بالصدق تقدم
بین یدی الله ورسوله وعمل بغیر اذن الله وقد قال الله
تعالی لا تقدموا بین یدی الله ورسوله وقال الله تعالی
آلله اذن لکم ام علی الله تفترون والآیات الدالة علی عدم جوا
العمل بالظن کثیرة والروایات الدالة علیه متواترة فا
لتکلیف بالعلم مع عدم الامام المعصوم العالم بجمیع الاحکام

ما لیس

تكليف بالجميع عدا بالاطاق وهو محال بالضرورة و
بالاجماع لم يكن احد ممن ادعى له الامامية متصفا بالعصمة
والعلم بجميع الاحكام سوى الائمة الاثني عشر فثبت انهم الا
المعصومون العالمون بجميع الاحكام ويمكن تحرير الدليل
على وجه اخر وهو ان الله سبحانه مدح كتابه بان فيه
تبيان كل شئ وامرنا بالتمسك به مع انه مشتمل على المجملات
والمتشابهات والناسخ والمنسوخ واختلف المفسرون
في تفسيره وتمسك اهل البدع بمتشابهاته في بدعهم قال
قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
فلو لم يكن في كل زمان اما معصوم عالم بجميع ايات
الله لكان التكليف باحكام القران تكليفا بما لا
يطاق وهو باطل بالضرورة فثبت ان في كل زمان
امام معصوم عالم بجميع ايات الله ولم يكن احد غير
الائمة الاثني عشر متصفا بهذه الصفة بالاجماع فثبت
ان الائمة الاثني عشر هم الائمة المعصومون المفسرون
لكتاب الله ويمكن تحرير الدليل على وجه اخر وهو ان
الامة متعبدة بالشرع مثل العبادات والعقود والاحكام
والاحكام ولا ريب ان تفاصيل ما جاء به الشرع في هذه
الابواب الاربعة لا يعلم ضرورة وبادلة العقل والقياس
والاستحسان ليس بدليل على ما ذكرناه في كتاب
الاربعين وفي حجة الاسلام وليس في نصوص الكتاب

العزيز

العزيز والسنة المقطوع بها ما يدل على التفصيل وكذا الاجماع
من حيث ان عدمه ظاهر في اكثر الشريعة لوجود الاختلاف
في مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة فنص على الصلوة ولم يبين في
الكتاب ولا في السنة المقطوع بها على ما يدل على تفصيلها
المختلف فيه بين الامة وقوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما واسم اليد يطلق على هذه الجارحة
الى المنكب والى المرفق والزند والى اصول الاصابع فبان
ان اليد يطلق على كل واحد من هذه الغايات وقد قطع
بالسارق فاما الى اي الغايات يقطع فيجب ان يكون في الامة
معصوم مقطوع بعصمته مامون الخطاء والزلل ممن يجب
الرجوع اليه في المسكوت عنه في الكتاب والسنة المقطوع
بها والا لكانت الامة متعبدة بما لا نهتدي اليه وذلك
تكليف بالايطاق وهو قبيح محال على الله ولم يكن غير الائمة
الاثني عشر متصفا بالعصمة والاطلاع بجميع الاحكام بالاجماع
فثبت امامتهم ان قيل يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير
جود الامام ايضا اذا كان غائبا غير ممكن قلنا ليس الامر
كما قيل بل حال الرعية في زمن الغيبة كحال اهل مكة
في زمان هجرة النبي صلى الله عليه واله الى المدينة فما
حال الشيعة فكحال المستضعفين الذين لم يكونوا قادرين على
الهجرة الى المدينة واما حال المخالفين فكحال الذين كانوا
سببا لهجرة النبي صلى الله عليه واله وكانوا قادرين على الهجرة
فاما المستضعفون فلم يكن الواجب عليهم سوى العمل بما
علموا والتوقف والاحتياط فيما لم يعلموا واما الذين كانوا

سببا للضرة فكان الواجب عليهم العلم بجميع الاحكام والعمل
بها لانهم كانوا سببا للضرة وكذا حال المخالفين في ذم الشيعة
لانهم فادوون على ازالة خوف الامام عليه السلم وتحصيل الاعتقاد
الصحيح بالادلة القاطعة وترك التقليد الموجب لاستتار
الامام فهم معاقبون ماخذون بترك الاحكام الواقعة
المحفوظة عند الامام ولا يلزم مفسدة تكليف ما لا يطاق
لكونهم سببا للاستتار بخلاف الشيعة الذين ليسوا سببا
للاستتار فانهم ليسوا مكلفين بالاحكام الواقعية ولا
يلزم تكليف ما لا يطاق وهو ظاهر على الله تعالى الفرع الخامس
الاحباط اعلم انه اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات
فذهب الاشاعرة حيث انكروا الحسن والقبح العقليين
الى انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه بل له اثابة العاصي
وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجية الى ان الايمان
يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب
لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط
ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي
وابنه الى دعابة الكبيرة في المحبط وزعما ان من زادت
طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وهذا الاحباط
يسمى بالتكفير ايضا ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت
ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات شيئ
واذا زادت الزلات احبطت الطاعات برمتها من غير
ينقص من عقاب الزلات شيئ ونقل عن الامام الرازي ان
مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى

بحاله وسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء
الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزايد
هذا هو الموازنة واستدل هؤلاء المعتزلة على الاحباط على
ما نقل عنهم الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب الاقتصاد بان
من شان الثواب ان يقارنه تعظيم واجلال ومن شان العقاب
ان يقارنه استخفاف واهانة ومعلوم ضرورة استحالة
تعظيم احدنا للغير مع استخفافه في حالة واحدة وفيه نظر لا
لا يمكن ادعاء الضرورة في هذه الدعوى مع كونه محل الخلاف
ولا ريب ان المولى اذا قال لعبده ان تطعني اثيك بكذا وان
وان تعصني اعاقبك واستخف بك فاطاع المولى ثم عصاه
في امر اخر فلا يستحيل عند العقل ان يثيبه المولى بما وعده بطاعته
ويعاقبه بما اوعده بعصيانه واستدلوا ايضا بوجه اخر
هو اضعف من الوجه المذكور ذكر الدليلين المذكورين
الشيخ الطوسي رحمه الله في الاقتصاد واطال الكلام في تقريرهما
واختار رحمه الله القول ببطلان الاحباط والتكفير مستدلا
بانه يؤدي الى ان من جمع بين الاحسان والاساءة ان يكون
عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسئ اذا تساوى المستحق
من المدح والذم او يكون بمنزلة من لم يحسن ان كان المستحق
على الاساءة اكثر او بمنزلة من لم يسئ ان كان المستحق على الطاعة
اكثر وفيه نظر لانه لا مانع من ان يكون قبول الاحسان و
ترتب الثواب عليه مشروطا بعدم اكثرية الاساءة فيكون
المحسن على هذا التقدير كمن لم يحسن ويكون ترتب العقاب
على الاساءة مشروطا بعدم اكثرية الاحسان فيكون المسئ

على هذا التقدير لكن لا يبعد كما ان التائب من المذنب كمن لا ذنب
له واستدل المحقق رحمه الله في التجريد على بطلان الاحباط
بانه ظلم وعلى ما بينا لا يترتب على التكفير والاحباط ظلم و
واستدل ايضا على بطلان الاحباط والتكفير بقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
وفي دلالة هذه الآية نظر لان الله تعالى يمكن ان يرى عبده
المحبطة ليتحسر والاعمال المكفرة ليشكر وافلا مساواة بين رؤية
الاعمال والاحباط والتكفير وتحقيق المقام ان التكفير والاحباط
بالمعنى الذي اختاره المعتزلة باطل لعدم الدليل عليه وقد دل
بطلان دليلهم ونفيهما مطلقا على ما اختاره شيخنا ابو جعفر
الطوسي رحمه الله باطل لعدم الدليل عليه والذي استفيد
من الكتاب والسنة انهما حق بمعنى احراما التكفير فهو
حق بمعنى ان الحسنات تكفر السيئات وهي الصغاير بشرط
ان يكون فاعل الصغاير مجتنبا من الكباير ويدل عليه
هذه الآيات والذين امنوا وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم
سيئاتهم ولنجزينهم احسن الذي كانوا يعملون ان الحسنات
يذهبن السيئات انما يتقبل الله من المتقين ان تجتنبوا
كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اي اذا اجتنبتم
الكباير كفرنا صغايركم بالحسنات والمستفاد من هذه
الآيات ان التقوى وترك الكباير شرط لقبول الحسنات
والحسنات المقبولة مكفرة للصغاير والروايات الدالة
على ان ترك الكباير شرط في تكفير الحسنات كثيرة منها
ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال ان الصلوة كفارة

لما بينهن

لما بينهن ما اجتنبت الكباير وعنه ايضا صلى الله عليه وآله
ما من امرء مسلم يحضره صلوة مكتوبة فيحسن وضوءها
وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب
ما لم يؤت كبيرة وعنه صلى الله عليه وآله ان الصلوات
الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم تغش الكباير
والاحاديث الواردة في وقوع التكفير متواترة واما
الاحباط بمعنى اسقاط الثواب بسبب ارتكاب الكباير
وعدم التقوى فليس دليل يدل على نفيه بل يدل على ثبوته
عدة آيات وروايات ومن الآيات قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله
ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق
ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب
اليم اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم
من ناصرين وقوله اولئك الذين كفروا بآيات ربهم فحبطت
حبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وقوله
يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا
تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون
وقوله تعالى ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم وقوله
ذلك بانهم اتبعوا ما اسخط الله وكرهوا رضوانه فاحبط اعمالهم و
غيرها من الآيات والعجب ان الشيخ الجليل ابا جعفر الطوسي
رحمه الله تمسك بالشبهة المذكورة وانكر التكفير والاحباط
وتبعه على هذا الراي جماعة كثيرة ممن حسب من تاخر
عنهم ان هذا مذهب جميع الامامية واول منكر والاحباط

والتكفير الايات والروايات الصريحة فيها تاويلا بعيدا ان
انكروا المكفرين فالواكل ذنب كبيرة يعني كل ذنب يترتب عليه
العقاب ولا يتفكر بالحسنات ولا يترك الكبائر ومن تبع
الشيخ في هذا الرأي الطبرسي المفسر رحمه الله واول قوله تعالى
ان تجتنبوا الى آخر الآية بانه ان اجتنبتم الكبائر بعد النهي تكفر
عنكم ما فعلتم منها قبل ورود النهي وهكذا اول سائر الآيات
الدالة على التكفير وبطلان هذا التاويل في غاية الظهور
واعلم ان الشيخ الجليل بهاء الدين محمد العاملي حيث لم يطلع على حقيقة
مذهب الشيخ الجليل ابي جعفر الطوسي واتباعه في الاحباط
والتكفير وعلى معنى قولهم كل ذنب كبيرة فسر عليه الجمع بين
التكفير والروايات الدالة على التكفير واشتبه عليه امر
العدالة على مذهب الشيخ واتباعه القايلين بان كل ذنب
كبيرة وينبغي ان يبقى في هذا المقام بعبارته تحسين ضعف
قوله وتذكر تحقيق المقام قال الشيخ العاملي رحمه الله وتنقيح
الحديث الثالث من اربعينه وهو قول النبي صلى الله عليه
وآله صلوة يحضرها الا نادى ملك بين يدي الناس
قوموا الى نيرانكم التي اوقدتموها على ظهوركم فاطفئوها
بصلوتكم الحديث قوله صلى الله عليه وآله فاطفئوها بصلوتكم
صريح في ان الصلوة تكفر الذنوب وتسقط العقاب المترتب
عليها قال سبحانه ان الحسنات يذهبن السيئات والمراد
بها الصلوة لسوق الآية وقد ورد ذلك في احاديث متكثرة
من طرق العامة والخاصة روى ابو حمزة الثمالي عن احدهما
عليهما السلام عن امير المؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله

عليه

عليه وآله انه قال والذي بعثني بالحق نبيا ونذيرا ان احدكم
ليقوم من وضوئه فتساقط عن جوارحه الذنوب فاذا استقبل
الله بوجهه وقلبه لم ينفتل وعليه من ذنوبه شئ كيوم ولدته
امه انما منزلة الصلوات الخمس لامتي كمهر جار على باب
احدكم فما يظن احدكم لو كان على جسده درن ثم اغتسل
في ذلك النهر خمس مرات كان يبقى في جسده درن وكذلك
والله الصلوات الخمس لامتي وروي في سبب نزول قوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ان رجلا من انصار
اصاب قبلة فاتى النبي صلى الله عليه وآله فاخبره فانزل
الله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات
يذهبن السيئات فقال الرجل الي هذا فقال لجميع امتي
كلهم ولا يخفى ان هذه الذنوب التي وردت الاخبار بان
الصلوة مكفرة لها مخصوصة بما عدا الكبائر وفي كثير من
الاحاديث تصريح بذلك كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله
قال الصلوات كفارة لما بينهن ما اجتنب الكبائر وعن
صلى الله عليه وآله ما من امرئ مسلم يحضره صلوة مكتوبة
فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة
لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وعنه صلى الله عليه
الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم تغش
الكبائر والروايات بذلك متظافرة فينبغي حمل الذنوب في
الرواية الاولى على الصغائر وان كان قوله صلى الله عليه
وآله كيوم ولدته امه ظاهرا في العموم كما لا يخفى ثم لا تنافي
ما ورد من اجتناب الكبائر مكفرة للصغائر كما قال سبحانه

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم
مدخلا كريما لا يأتي ما تضمنه الاحاديث السابقة من
كون الصغائر مكفرة بالصلوة فلعل كلا منهما مكفر لنوع
منها او ان لكل منهما مدخلا في التكفير فهو بهذا الاعتبار
مكفر في الجملة ولا يمكن ان يجعل الصغائر التي تكفرها الصلوة
على الصغائر الصادرة عمن لا يجتنب الكبائر لان ما في قوله
ما اجتنب الكبائر وما لم يؤت كبيرة وما لم تغش الكبائر
ظرفية والمعنى ان الصلوة مكفرة ما بينهن وقت اجتناب
الكبائر فمن لا يجتنبها تكون صغائره غير مكفرة بالصلوة
وهذا تمام الاستدراك فيما انتهى اليه قول ما ذكره رحمه الله في
الجمع بين الآية والروايات بعيد غاية البعد وكيف يجوز
ان يقول افصح الفصحاء وابلغ البلغاء فاذا استقبل بوجهه
وقلبه لم يفتقر عليه من ذنوبه شئ كيوم ولدته امه ويريد
انه يغفر له نوع من انواع ذنوبه او بريدان استقباله بوجهه
وقلبه له مدخل في غفران ذنوبه وايضا كيف يجوز ان يريد
احد هذين المعنيين مراد الله من الآية المذكورة من غير
نصب قرينة تدل عليه فعلم بما ذكرناه ان الصواب في الجمع
بين الآيات ما بيناه من ان الحسنات المقبولة مكفرة للذنوب
وشرط قبول الحسنات الاجتناب من الكبائر فعلى ما قلنا
لا اشكال في الجمع ولا بعد ولا مفسدة كما يلزم من جمعه رحمه الله
وقال ايضا رحمه الله في شرح الحديث الثالث اختلف
آراء الاكابر في تحقيق الكبائر فقال قوم هي كل ذنب نوعد الله
عليه بالعقاب في الكتاب العزيز وقال بعضهم هي كل ذنب

عليه الشارح حلا او صرح فيه بالوعيد وقال طائفة
هي كل معصية تؤذن بقلة اكتراث فاعلها بالدين وقال
آخرون كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع وقيل كل ما نص
عليه نوع اشد بدا في الكتاب او السنة وعن ابن مسعود
انه قال اقرؤا من اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فكل ما نهي عنه
في هذه السورة الى هذه الآية فهو كبيرة وقال جماعة الذنوب
كلها كبائر لاشتراكها في مخالفة الامر والنهي لكن قد يطلق
الصغيرة والكبيرة على الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما
تحته فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة
الى النظر بشهوة قال الشيخ الجليل امين الاسلام ابو علي
الطبرسي طاب ثراه في كتاب مجمع البيان بعد نقل هذا
القول والى هذا ذهب اصحابنا رضي الله عنهم فانهم قالوا
المعاصي كلها كبيرة لكن بعضها اكبر من بعض وليس في
الذنوب صغيرة وانما يكون صغيرا بالاضافة الى ما هو
اكبر ويستحق العقاب عليه اكثر انتهى كلامه وقال فوائتها
سبع الشرك بالله وقتل النفس التي حرم الله وقذف
المحصنة واكل مال اليتيم والزنا والفرار من الزحف و
عقوق الوالدين ورد وافي ذلك حديثا عن النبي صلى الله
عليه واله وزاد بعضهم على ذلك ثلثة عشر اخرى اللواط
والسحر والربوا والغيبة واليمين الغموس وشهادة الزور
وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقة ونكث الصفقة
والتعرب بعد الهجرة واليأس من روح الله والامن من مكر

الله وبدر اداربعة عشر اخرى كل الميتة والدم ولحم الخنزير
وما اهل لغير الله به من غير ضرورة والسحت والقمار و
التجسس في الكيل والوزن ومعونة الظالمين وحبس
الحقوق من غير عسر والاسراف والتبذير والخيانة
والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب وهذه
الاربعة عشر منقولة في عيون الاخبار عن الرضا عليه السلام
فهذه عشر اقوال في مهية الكبيرة وليس على شئ منها
دليل يطمئن به النفس ولعل في اخفائها مصلحة لا تهتدي
اليها عقولنا كما في اخفاء ليلة القدر والصلوة الوسطى
وغير ذلك وقد نقل اصحاب الحديث عن ابن عباس رضي الله
عنه انه سئل عن الكبائر اسبع هي فقال هي الى السبعمائة اقرب
منها الى السبعة وربما يقال ما ذهب اليه الامامية من ان
الذنوب كلها كبائر كما نقله الشيخ الطبرسي عنهم كيف يستقيم
مع ما تقرر من ان الصغائر مغفورة لمن اجتنب الكبائر
لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وندخلكم مدخلا كريما فانه يقتضي ان يكون الكبائر ذنوبا
مخصوصة لتجتنب فيحصل باجتنابها تكفير الصغائر والجواب
ان تكفير الصغائر باجتناب الكبائر على القول بان كلا منها
امور مخصوصة معقول فما معناه على القول بان الوصف
بالكبيرة والصغر اضافي وجوابه ان معناه ان من عزلته
امرأة منها ودعت نفسه اليها بحيث لا يتمالك فكفها
عن اكبرهما ارتكابا اصغرهما فانه يكفر عنه ما ارتكبه
لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر لكن عن له التقبل

والنشر

والنظر بنهرة فكف عن التقبل وارتكب النظر كذا قيل
وفيه تامل تذنيب مما ذكرناه يظهر ان قولهم العدل
يجتنب الكبائر ولا يصر على الصغائر ينبغي ان يراد به انه اذا
عن له امر ان كف عن الاكبر ولم يصر على الاصغر وهذا المعنى
وان كان غير مشهور فيما بينهم ولا مسطور في مصنفاتهم
بل المتعارف بينهم خلافه لكنه هو الذي يقتضيه النظر
بناء على ذلك المذهب فما في كلام بعض الاعلام من انه يمكن
ان يكون كل معصية مخرجة عن العدالة محل نظر لم يخفى
ان كلام الشيخ الطبرسي مشعر بان القول بان الذنوب كلها
كبائر متفق عليه بين علماء الامامية وكفى بالشيخ ناقلا
اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام و
لكن صرح بعض افاضل المتاخرين منهم بانهم مختلفون وان
بعضهم قايل ببعض الاقوال السالفة ونسب هذا القول
الى رئيس الطايفة الشيخ المفيد وابن البراج وابي
الصلاح والمحقق محمد بن ادريس والشيخ ابي علي الطبرسي
رضوان الله عليهم وتحقيق ما هو الحق يقتضي مظاهر
من الكلام انتهى عبارة الاربعين اقول ما نقله رحمه الله
في بيان اختلاف المذاهب في الكبائر عبارة البيضاوي وفي
تفسيره سوى ما نقله عن عيون الاخبار وذكرها ايضا
بعينها صاحب كنز العرفان فيه وكانه نقلها عن كتب المخالفين
ولا يخفى ان قول صاحب الاربعين فهذه عشرة اقوال في
الكبيرة وليس على شئ منها دليل تطمئن به النفس ولعل
في اخفائها مصلحة لا تهتدي اليها عقولنا كما في اخفا

ليلة القدر والصلوة الوسطى وغير ذلك فوله بعيد عن
التحقيق وتحقيق المقام ان الكبائر على مذهب اهل البيت
عليهم السلام هي ما اوعد الله عليها النار وارد روايات الدالة على
ما ادعيناه كثيرة اوردناها في رسالة فرحة الدارين في
تحقيق معنى الدالة على مذهب الامامية وسنذكرها ههنا ايضا
بعضها ويلزم صاحب الاربعين ان يلتزم ان جميع المسايل
التي اختلف العلماء فيها من جهة اختلاف الاخبار
تكون مثل ليلة القدر والصلوة الوسطى وبطلان هذا
الالتزام في غاية الظهور وكيف اخفاء الكبيرة كاخفاء ليلة
القدر من قبل الله تعالى وهو موجب لاخفاء العدالة التي
معرفتها على معرفة الكبائر واخفاء العدالة موجب لاختلال
الدين لان كثيرا من مهمات الدين موقوفة على معرفة العدالة
ومن الروايات الدالة على ان الكبيرة هي ما اوعد الله عليه
النار ما رواه ابن بابويه رحمه الله في الفقيه بسنده عن
كثير النواء قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن الكبائر فقال هي
عليه النار وما رواه بسنده عن الحلبي عن ابي عبد الله
عليه السلام في قول الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سياتكم وندخلكم مدخلا كريما قال
الكبائر التي اوجب الله عز وجل عليها النار وما رواه
عن ابن محبوب فاكتب معي بعض اصحابنا الى ابي الحسن
عليه السلام يساله عن الكبائر كم هي وما هي فكتب الكبائر
من اجتنب ما اوعد الله عليه النار كفر عنه سياته
اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام

الكبائر

وعقوق

وعقوق الوالدين واكل الربوا والتعرب بعد الهجرة وقذف
المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وما رواه
بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال
سمعته يقول الكبائر سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف
المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال
اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينة وكل ما اوجب الله
عليه النار وما رواه بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سمعته يقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا قال معرفة الامام واجتناب الكبائر التي اوجب
الله عليه النار ومنها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب
ثواب الاعمال وعقاب الاعمال بسنده عن احمد بن عمر الحلبي
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم قال
من اجتنب ما اوعد الله عليه النار اذا كان مؤمنا كفر
عنكم سياته وبدخله مدخلا كريما الكبائر السبع الموجبات
قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين واكل الربوا والتعرب
بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار
من الزحف وروى بسنده عن محمد بن الفضل عن ابي الحسن
الرضا عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم قال من اجتنب ما
اوعد الله عليه النار ان كان مؤمنا كفر عنه سياته
وروى بسنده عن عبد وس قال سالت ابا جعفر
عليه السلام عن الكبائر قال شئ اوعد الله عليه النار وفي

فيه تفسير الكلم

كتاب تحفة العقول عن محمد بن الفضل عن ابي الحسن
عليه السلام في قول الله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم قال من اجتنب ما اوعد الله عليه
النار اذا كان مؤمنا كفر عنه سيئاته وفيه ايضا
عن كثير السواء قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن الكبائر
قال كل شيء اوعد الله عليه النار انتهى ما اردنا نقله
عن الاخبار الدالة على ان الكبيرة هي ما اوعد الله عليه
النار ثم اعلم ان من هذه الاخبار ما يدل على ان ما او
عد الله عليه النار سبعة وبعض الاحاديث يدل على
ان ما اوعد الله عليه النار اكثر من سبعة فيمكن الجمع
بان الكبائر التي اجتنابها شرط لقبول الحسنات وتكفير
السيئات سبعة وما عدا السبعة ليس اجتنابه شرطا
وان كان كبيرة وايضا من الروايات الدالة على ان
الكبائر الموجبات سبعة ما رواه محمد بن يعقوب
الكليني بسنده عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد
عن الوشاء عن ابان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سمعته يقول الكبائر سبعة منها قتل النفس
متعمدا والشرك بالله العظيم وقذف المحصنة واكل
الربوا بعد البينة والفرار من الزحف والتعرب بعد
الهجرة وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم ظلما قال و
التعرب والشرك واحد وما رواه عن علي بن ابرهيم
عن محمد بن عيسى عن يونس عبد الله بن سنان عن
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول

الجزء

الكبائر سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار
من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل
الربوا بعد البينة ومنها ما رواه ايضا عنه عن ابيه
عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن عبيد بن
زراره قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الكبائر فقال
من في كتاب علي عليه السلام سبع الكفر بالله وقتل النفس
وعقوق الوالدين واكل الربوا بعد البينة واكل مال
اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة
وما رواه علي بن حسان الواسطي عن عمه عبد الرحمن بن
كثير عن ابي عبد الله عليه السلام قال الكبائر سبع فسالت
وما استحلت فاولها الشرك بالله العظيم وقتل النفس
التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف
المحصنة والفرار من الزحف وانكار حقنا الحديث
ومنها ما في تفسير علي بن ابرهيم قال رحمه الله في تفسير
قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية هي
سبعة الكفر وقتل النفس وعقوق الوالدين واكل
مال اليتيم واكل الربوا والفرار من الزحف والتعرب بعد
الهجرة ولا يخفى انه استفيد مما اوردناه من الآيات والروايات
ان الكبائر بذنوب معينة فثبت بطلان قول من قال
من القدماء ان كل ذنب كبيره وقد بينا في بحث الكبائر
والتكفير ضعف هذا القول وضعف دليل القائلين به
ثم اعلم ان الشيخ بهاء الدين رحمه الله على ما نقلنا عنه
نسب القول بان كل ذنب كبيره الى قدماء الشيعه

وقال الوصف بالصغر والكبر عندهم اضافي ومعنى التكفير
على مذهبهم ان من عن له امران منهيا ودعت نفسه اليهما
فكفها عن اكبرهما ارتكبا اصغرهما فانه يكفر عنه ما ارتكبه
لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر وكاريبات
هذا الكلام يعزل عن التحقيق لان الشيخ الطوسي قايل
بان كل ذنب كبيره ومن تبعه انكر وا التكفير واوّلوا الايات
والروايات الدالة على التكفير على ما بيناه في بحث الاحباط
والتكفير فنسبة التكفير المذكور اليهم غلط عظيم ويلزم
من قوله ان من عن له قتل النفس وشرب الخمر فترك
الاكبر وارتكب الاصغر فتكون الاصغر مكفرا وفي هذا القول
وبطلانه في غاية الظهور فنسبته الى قدماء الشيعة
غير جايز ثم قال مما ذكرنا يظهر ان قولهم العدل يجتنب
الكبايروالاصرّ على الصغاير ينبغي ان يراد انه اذا عن له
امران كف عن الاكبر ولم يصرّ على الاصغر اقول لا ريب ان
نسبة هذا القول الى قدماء الشيعة فرية بلا مرية
ويلزم من هذا القول ان من عن له القتل وشرب الخمر
فترك القتل وشرب الخمر يكون عادلا وهو خلاف اجماع
المسلمين فان قيل اذا لم يكن ما ذكره هذا الفاضل
مذهب للقدماء فاين بان كل ذنب كبيرة فما
مذهبهم في العدالة قلنا اختلف كلام هؤلاء في العدالة
فمنهم من شرط في العدالة ان يكون مجتنبا من الكباير التي
اوعد الله عليها النار وان كان على مذهب غيرها الوعد
الله عليه النار ايضا كبيرة بمعنى انه قبيح غير مكفر وهو

ما اختاره الشيخ الطوسي رحمه الله علا بمقتضى رواية
ابن ابي يعفور وفي هذه قال عبد الله بن ابي يعفور قلت
لابي عبد الله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل من المسلمين
حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرف بالستر
والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف
باجتناب الكباير التي اوعد الله عليه النار من شرب
الخمور والزنا والربوا وعقوق الوالدين والفرار من
الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتر
الجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته
وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار
عدالته في الناس ويكون منه المحافظة للصلوات الخمس
اذا وظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين
وان لا يختلف عن جماعتهم في مصلاهم الا عن علة فاذا كان
كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا
سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رايناه منه الا خيرا مواظبا
على الصلوات متعاهدا لها فيما فيها في مصلاه فان ذلك يجيز
شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوات ستر
وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه
يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويقيم جماعة المسلمين و
انما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلي
ممن لا يصلي وممن يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ولولا
ذلك لم يمكن احدا ان يشهد على اخر بصلاح لان من لا يصلي
لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله صلى الله عليه وآله

هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم لحضور جماعة المسلمين
وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل ذلك منهم فكيف
تقبل شهادة اوعدالة بين المسلمين من جرى من الله عز
وجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله الحرق في جوف بيته بالنار
وقد كان يقول صلى الله عليه وآله لاصلوة لمن لا يصلي
في المسجد مع المسلمين الا من علة وينبغي ان نأتي باقوال الشافعية
الفايلين بان كل ذنب كبيرة في العدالة بعبارة العلامة
رحمه الله قال في المختلف بعد نقل مذهب الشيخ في انها
وقال المفيد العادل من كان معروفا بالدين والورع عن
محارم الله تعالى وقال ابن البراج العدالة معتبرة في صحة
الشهادة على المسلم وثبت في الانسان بشروط وهي البلوغ
وكمال العقل والحصول على ظاهر الايمان والستر والعفاف
واجتناب القبايح ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة
وقال ابن الصلاح العدالة شرط قبول الشهادة على المسلم
وثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب
القبايح اجمع واتقاء الظنة بالعداوة والحسد والتهمة
او المملكة او الشر وقال الشيخ في ط العدالة في اللغة
الانسان متعادل الاحوال متساو يا في الشريعة هو من كان
عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في
الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شئ من اسباب الفسق
وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي يسقط المروة مثل
الاكل في الطرقات ومد الرجل بين الناس ولبس الثياب
المصبغة والعدل في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا فمن كان

عدلا في جميع ذلك قبلت شهادته ومن لم يكن عدلا لم يقبل
بان ارتكب شيئا من الكباير وهي الشرك والقتل والزنا
واللواط والعصب والسرقة والشرب للخمر والقذف ونحو
ذلك فاذا فعل واحدة من هذه الاشياء سقطت شهادته
واما ان كان مجتنبا للكباير وموافقا للصغاير فانه يعتبر
الاغلب من حاله فان كان الاغلب من حاله مجانبة المعاصي
وكان مواقع ذلك نادرا قبلت الشهادة وان كان الاغلب
موافقة المعاصي واجتناب ذلك نادرا لم يقبل شهادته
وانما اعتبر الاغلب في الصغاير لانه لو قلنا انه لا يقبل
شهادة من واقع الكبير من الصغاير ادى ذلك الى ان لا تقبل
شهادة احد لانه لا احد ينفك عن مواقعة بعض المعاصي
وقال ابن الجنيد فاذا كان الشاهد مجرا بالغاوين متابعا
معروفا المكسب مرضيا غير مشهور بالكذب في شهادته ولا
بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ عالما
بما تثبت الاقوال عارفا باحكام الشهادة غير معروف بحيف على
معامل ولا تهاون بواجب من علم وعمل ولا معروف
بمباشرة اهل الباطل ولا بدخول محلتهم ولا بالحرص على
الدنيا ولا بتسافط المروة بريا من اهل البدع التي
يوجب على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل
العدالة المقبول شهادتهم وظاهر كلامه موافقة للشيخ
ط وقال ابن ادريس هذا القول يعني كلام شيخنا وط
لم يذهب اليه الا في هذا الكتاب يعني المبسوط ولا ذهب
اليه احد من اصحابنا لان الصغاير عندنا في المعاصي لا بأس

الى غيرها وماجه واستدل به من ان يؤدى ذلك الى ان
يقبل شهادة احد لانه لا احد ينفك عن مواقعه بعض المعاصى
غير واضح لانه قادر على التوبة من ذلك الصغيرة فاذا تا
قبلت شهادته وليست التوبة مما يتعذر على الانسان
دون انسان ولا شك ان هذا القول خرج لبعض المتقدمين
فاختاره شيخنا مدا ونضره وايده على جهته ولم يبد
عليه شئ لان هذا عادته فى كثير مما اورده فى هذا الكتاب
انتهى ثم ذكر العلامه رحمه الله والوجه ما قاله الشيخ فى
المبسوط لنا ان اعتبار اجتناب جميع القبائح فى الشهادة
مما يعسر ويشق ويؤدى الى بطلان الشهادة وعدم
شرعيتها وذلك مناف لمقتضى الحكمة وقد ورد
النص بقبولها وقول ابن ادريس ليس بشئ لان مع التوبة
لا فرق بين الكبيرة والصغيرة فى سقوطها بها على ان
التوبة من شرطها العزم على ترك المعاودة ولا شك
ان الصغائر لا ينفك منها الانسان فلا يصح هذا العزم
منه غالبا فلا يمكن التوبة فى اغلب الاحوال وفى رواية
ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السلام ما يوافق كلام الشيخ
فى النهاية من عدم اجتناب الكبائر فى العدالة ولو كان
اجتناب الصغائر شرطا فى العدالة لنص عليه السلام نعم
يشترط ترك الاصرار على الصغائر والتحقيق ان العدالة
كيفية نفسانية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة
التقوى والمروة وتحقق باجتناب الكبائر وعدم
الاصرار على الصغائر انتهى كلام العلامه ان قيل فقد

مما ذكرت بطلان ما نسب صاحب الاربعين الى القدماء
وعلم مذهبهم فى العدالة واختلافهم فيها فما مذهبكم
فيها قلنا قد بينا بطلان القول بان كل ذنب كبيرة وحققنا
ان الكبائر ذنوب معلوم منعه وهى ما اوعد الله عليها
النار والتحقيق ان العدل هو الذى يجتنب الكبائر التى
اوعد الله عليها النار ولا يكون مصرا على الصغائر ويحكم
بعدالة الرجل اذا كان ساتر العيوبة ومواظبا على
الصلوات الخمس وحافظا مواقيتها من بحضور جماعة المسلمين
غير متخلف عن مصلاه فى جماعتهم بغير علة واذا سئل عنه
فى قبيلته ومحلته قالوا ما رايناه الا خيرا فاذا كان
الرجل هكذا فهو عدل ولا يجوز تفتيش ما وراء ذلك
من عثراته والعدالة بالمعنى المذكور هو المستفاد من
عبد الله بن ابى يعفور وبويده روايات متكثرة ذكرت بعضها
فى كتاب فرحة الدارين فى تحقيق معنى العدالة وما اختاره
العلامه رحمه الله ومن تبعه من ان العدالة كيفية نفسانية
راسخة يبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة
غير مستفاد من احاديث اهل البيت عليهم السلام وهؤلاء حيث
ذهبوا الى ان العدالة هى ملكة نفسانية قالوا بان معرفتها
موقوفة على المعاشرة الباطنية والتفتيش عن البواطن
وهذا خلاف ما يستفاد من الكتاب والسنة وادعى
الشيخ رحمه الله فى كتاب الخلاف الاجماع على خلاف
هذا القول وقال ما كان البحث فى امام النبى صلى الله
عليه واله ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو

شيخ احمد بن شريك بن عبد الله القاضي ونسب هذا
القول ايضا في الخلاف الى ابي يوسف ومحمد والشافعي
والى ابي حنيفة في خصوص القصاص والحد ولا يخفى ان
قولنا في العدالة هو ما اختاره الشيخ رحمه الله في
النهاية وقوله رحمه الله في الخلاف غير قوله في النهاية
فانه في الخلاف اكتفى بظاهر الاسلام وحكم بعدالة
المسلمين من غير ان يتصفوا بصفة زايدة على الاسلام
الى ان يظهر فسقهم وادعى عليه الاجماع ويمكن ان يأول قوله
هذا ويحمل على ما اختاره في النهاية الفرع السادس و
جوب التوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك
مدة العمر وقيل ان العزم لازم للندم ولا ينفك عنه
المحقق انه قد ينفك عنه كسي الخلق قد يندم على اساءة
الخلق ولكن لا يأمن من حلفه ولا ينسر له عزم على عدم
العود ويشهد بما قلناه ما رواه محمد بن يعقوب في الصحيح
عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال يا علي لكل ذنب
توبة الا سوء الخلق فان صاحبه كلما خرج من ذنب
دخل في ذنب وكذا المؤمن اذا اعتاد الحرام فاذا فعله
من حيث الايمان واعتقاده باستحقاق العقاب يندم
ويستغفر ولكن من حيث العادة لا يحصل له عزم على الترك
وهي واجبة عقلا على مذهب المعتزلة واتباعهم القائلين
بالوجوب والحسن العقليين واستدل المحقق الطوسي
في التجريد على وجوبها عقلا بانها دافع للضرر ودفع
الضرر واجب فانها يدفع الضرر واجب وبان الندم

على كل قبيح او اخلال بواجب واجب قال الشارح هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما
عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله
جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك اقول لا ريب
في وجوب التوبة شرعا بالآيات والروايات
المتواترة واما عقلا فعلى ما اخترناه من ان الحسن والقبح
عقليان دون الوجوب والحرمة فهي غير متصفة بالوجوب
بل متصفة بالحسن قال المحقق في التجريد ويندم على القبيح
لقبحه والا لانتفت التوبة وخوف النار اذا كانت
الغاية فكذلك اقول اذا كانت الغاية غير القبح وغير
النار فلا ريب ان الندم ليس بتوبة كان يكون الندم
على المعصية لاضرارها بالبدن واما اذا كان الندم
لخوف النار فعلى مذهب صاحب التجريد ليس بتوبة
والتحقيق عندنا انه توبة لانه ليس دليل يدل على ان
التوبة هي الندم على الفعل القبيح من حيث هو قبيح و
المستفاد من الكتاب والسنة ان التوبة هي الندم على
القبيح اعم من ان يكون من حيث انه قبيح او من حيث انه
موجب للعذاب ثم قال فلا يصح من البعض قال الشارح
في الشرح اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال
بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال
يلزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح وهذا مذهب
ابي هاشم اقول بيانا ان التوبة يتحقق بالندم على فعل
المعصية خوفا من العقاب فيمكن ان يكون العبد متعاديا

بعض المعاصي اللذين فلا يتركها ولا يندم عليها ويندم
على فعل غيرها مما لم يكن معتادا به خوفا من زيادة العقاب
وان سلمنا وجوب الندم على فعل المعصية من حيث
انها قبيح فيمكن ايضا التوبة من بعض المعاصي كما بينا بان يندم
على فعل المعاصي التي لا يكون معتادا بها من حيث انها
قبيحة ولا يندم على فعل ما يكون معتادا بها وان كان عالما
بقبحه ويمكن ايضا ان يندم من فعل الكبائر من حيث انها
قبيحة ولا يندم على الصغائر مع كونها قبيحة لانها تكفر
بالحسنات ولا ريب انه يلزم على قول من لا يجوز التوبة
عن قبيح دون قبيح الحكم ببقاء الكفر على التائب منه اذا كان
مقيما على الصغيرة قال شارح التجريد بعد ما ذكر مذهب
ابي هاشم وذهب ابو علي انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح
واحتج عليه ان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان
بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك
القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولزم
من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون
قبيح لزم اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان
بواجب دون واجب ورده المصنف بقوله ولا يتم القياس
على الواجب انتهى كلام الشارح والماتن اقول لا يخفى ان
استدلال ابي علي مرجه لان المعتزلة اتفقوا على وجوب
ترك القبيح من حيث انه قبيح وكذا اتفقوا على وجوب الاتيان
بالواجب من انه واجب فيعلم بالضرورة انه لو لزم من اشتراك
القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم اشتراك

الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون
واجب وليس هذا بقياس كما زعم الماتن بل في هذا
التشبيه بيان لاحد طرفي الواجب والقبيح ولا يخفى ان
الماتن بعد ما حكم بعدم جواز التوبة عن قبيح دون
قبيح رجع عن قوله وجوزها عن قبيح دون قبيح وهذه
عبارته والتحقيق ان ترجيح الداعي الندم عن البعض يبعث
عليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه كما في
الدواعي الى الفعل ولو اشترك المرجح اشترك وقوع الندم
الى اخر كلامه ثم قال الشارح بعد شرح كلامه انه اقول
لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة
بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه
مخالف اوله انتهى كلام الشارح قال صاحب المواقف
شرط المعتزلة فيها امور ثلثة رد المظالم وان لا يعاود ذلك
الذنب وان يستديم الندم وهي عندنا غير واجبة فيها
اما رد المظالم فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على
اخر واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامور ثم
يبدو له والله مقلب القلوب واما استدامة الندم
فلان الشارع اقام الحكم مقام ما هو حاصل بالفعل كما في
الايمان ولما في التكليف بها من الحرج المنفي عن الدين انتهى
اقول في الاول وهو رد المظالم اشكال لانه يحتمل ان يكون
شرطا للتوبة ويحتمل ان يكون واجبا برأسه واما الثاني
وهو عدم العود فليس في العقل والنقل ما يدل عليه بل
الروايات المنقولة عن اهل البيت عليهم السلام تدل على انه ليس

بشرط ويستفاد من بعضها انه شرط فى التوبة النصوح و
هى التوبة الكاملة روى ابو جعفر محمد بن يعقوب فى كتاب
الكافى بسنده عن ابى الصباح الكنانى قال سالت اباعبدالله
عليه السلام عن قول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا قال يتوب العبد من الذنب ثم لا يعود فيه
واحب العباد الى الله المفتنون التوابون قال محمد بن
الفضيل سالت عنها ابا الحسن عليه السلام فقال يتوب من
الذنب ثم لا يعود الى اخر الحديث وروى فيه ايضا بسنده
عن ابى بصير قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ايها الذين امنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا قال هو الذنب الذى لا يعود فيه
قلت وابنا لم يعد فقال يا ابا محمد ان الله يحب من عباده
المفتن التواب وروى ايضا فيه بسنده عن محمد بن مسلم
عن ابى جعفر عليه السلام قال يا محمد بن مسلم ذنوب المؤمن اذا
تاب منها مغفورة له فليعمل المؤمن لما يستانف بعد التوبة
والمغفرة اما والله انها ليست الا لاهل الايمان قلت فان عاد
بعد التوبة والاستغفار من الذنوب وعاد فى التوبة قال
يا محمد ترى العبد المؤمن منكم يعذب نفسه ويستغفر منه
ويتوب ثم لا يقبل الله توبته قلت فان فعل ذلك مرارا يذنب
ثم يتوب ويستغفر فقال كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة
عاد الله تعالى عليه بالمغفرة الى اخر الحديث واما الثالث وهو
استدامة الندم فليس فى العقل والنقل ما يدل على وجوبها
ثم اعلم ان بعض المعتزله ذهب الى انه يجب على التائب الندم
على التفصيل ان كان يعلم التفاصيل مفصلا وان علم بعضها مفصلا

وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال
المحقق فى التجريد وفى ايجاب التفصيل مع ان كرا شكال لان قول
القائل ظاهرا نه لا يجب التفصيل لانه ليس فى العقل والنقل ما يدل
على وجوبه ولكنه لا احوط وكذا اشكل رحمه الله فى التجريد فى
وجوب الندم على المعلول مع العلة كما اذا رمى فاصاب فان
الرمى علة والاصابة معلول والاشكال فى وجوب الندم
عليهما والظاهر ان التوبة تتحقق بالندم على الرمى فقط
ولا يحتاج اليهما معا وكذا اشكل وجه الله بما ذهب اليه
المعتزله من انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة
حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واجمعوا بان العاصى
قد بذل وسعه فى الثلاثى فيسقط عقابه كمن بالغ فى الاعتذار
الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضروره وفيه نظر
لان دعوى الضرورة غفلة محضه والتحقيق انه لا يجب عقلا
اسقاط العقاب بالتوبة لان من اساء الى غيره وفتك
حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب فى حكم العقل قبول اعتذاره
بل الخيره الى من اسىء اليه ان شاء عفا عنه وان شاء اجازاه
واختلفوا ايضا فى سقوط العقوبة فعند بعض المعتزله
بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة وهذا
هو الحق والمستفاد من العقل والنقل ولولا ما كان
فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة
عنها فى اسقاط عقابها كسائر الطاعات التى تسقط العقوبات
لكثره ثوابها على مذهب المعتزله واللازم باطل فالمقطع
بان من تاب عن المعاصى كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه

عقاب الشرب واستدل الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة
لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار والجواب عنه
بان التوبة في الاخرة ليست بطاعة لانها ليست دار تكليف
بل هي دار الجزاء على الاعمال تذنيب اعلم ان الذنب الذي
يتوب عنه التائب ان لم يستتبع امرا اخر يلزم الاتيان
به شرعا كلبس الحرير مثلا كفى الندم عليه والعزم على
عدم العود اليه ولا يجب شئ اخر سوى ذلك وان استتبع
امرا اخر من حقوق الله او من حقوق الناس ماليا
او غير مالي وجب مع التوبة الاتيان به فحقوق الله
المالية كالعتق في الكفارة مثلا يجب الاتيان بها مع
القدرة وغير المالية ان كان غير حد كقضاء الفوايت
وصوم الكفارة فكذلك وان كان حدا فالمكلف مخير
ان شاء اقر بالذنب عند الحاكم ليقام عليه وان شاء ستر
واكتفى بالتوبة فلا حد عليه ان تاب قبل قيام البينة
عند الحاكم واما حقوق الناس المالية فيجب تبرية
الذمة منها بقدر الامكان فان مات صاحب الحق
في كل طبقة فاميون مقامه فمتى دفع اليهم برئت ذمته
وان بقي الى يوم القيمة فنقل عن فقهائنا رضوان الله
عليهم في مستحقه وجوه الاول انه لصاحبه الاول لانه
انه لاخر الورثة الثالث انه ينتقل الى الله سبحانه وتعالى
حقوقهم الغير المالية فان كان اصلا وجب الارشاد
وان كان قصاصا وجب تمكين المستحق له من استيفائه
وان كان حدا كما في القذف فان كان المستحق له عالما

بصدور ما يوجبه واراد اقامة الحد عليه وهو برئ
بالعفو عنه فوجب عليه التمكين ايضا وان كان جاهلا
فلكونه فيه وجهين من كونه حقا دميا فلا يسقط بالستر
ومن كون الاعلام سببا للاذى وموجبا للبغضاء وعلى
هذا يجري في الغيبة ايضا واشكل المحقق الطوسي فيه
والتحقيق عدم وجوب الاعلام في الصورتين بلا اشكال
لعدم دليل من العقل والنقل عليه وتواتر الروايات
المرويه عن الائمة الطاهرين الدالة على وجوب كف
النفس عن المسلمين وكتمان المعصية ثم اعلم ان المتكلمين
اختلفوا في ان الاتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء
الفوايت واداء الحقوق والتمكين من القصاص والحد
ونحو ذلك هل هو شرط للتوبة او هو واجب برأسه
والتوبة صحيحة بدونه ولكن يعصي بتركه كل والاخير
هو ما ذهب المحققون من المتكلمين والاول هو احوط
والمستفاد من كلام امير المؤمنين عليه السلام كما سنذكره
انشاء الله فان قيل ما الفرق بين التوبة والاستغفار
قلت الذي يظهر من اثار الائمة الاطهار ان الاستغفار
قد يطلق ويراد به التوبة مثل قول علي عليه السلام المنقول
في كتاب نهج البلاغة ان قايلا قال بحضرته عليه السلام
استغفر الله فقال له عليه السلام ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار
ان الاستغفار درجة العليين وهو اسم واقع
على ستة معان اولها الندم على ما مضى الثاني العزم على ترك
العود اليه ابدا الثالث ان تؤدي الى المخلوقين حقوقهم

حتى تلقى الله تعالى املس ليس عليك تبعة الرابع ان تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها فتودى حقها الخامس ان تعمد الى اللحم الذى نبت على السحت فتذيبه بالاحزان حتى يلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد السادس ان تذيق الجسم الم الطاعة كما اذقته حلاوة المعصية او اراد عليه السلام بهذا الكلام بيان التوبة الكاملة المتصفة بالنصوح اى الخالص ولا يخفى ان الاستغفار غالبا فى القرآن والاحاديث لا يطلق على التوبة بل يطلق على ما هو غير التوبة ومقدم عليها لان التوبة معتبر فيها العزم على عدم العود والاستغفار غير معتبر فيه العزم وما يدل على التغاير وتقدم الاستغفار من القرآن قوله تعالى واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه والاحاديث الدالة على المغايرة والتقدم كثيرة وكذا فى ادعية اهل البيت عليهم السلام ما يدل على التغاير ومنها ما فى مناجات زين العابدين عليه السلام الهى ان كان الندم على الذنب توبة فاى وعزتك من النادمين وان كان الاستغفار من الخطيئة حطة فانك لمن المستغفرين ولا يخفى ان المستفاد من الاحاديث ان الاستغفار كفارة وحطة للذنوب قبل ان يكتب واما بعد ان يكتب فلا يحطها الا التوبة ومما يدل على ما قلناه ما رواه محمد بن يعقوب فى الكافى بسنده عن زراره قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان العبد اذا اذنب ذنبا اجل من غدوة الى الليل فان استغفر لم يكتب عليه وروى فيه ايضا بسنده عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال من عمل سيئة اجل

فيها سبع ساعات من النهار فان قال استغفر الله الذى لا اله هو الحى القيوم ثلث مرات لم يكتب عليه وروى فيه ايضا بسنده عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال من عمل سيئة اجل فيها سبع ساعات من النهار فان قال استغفر الله الذى لا اله الا هو الحى القيوم واتوب اليه ثلث مرات لم يكتب عليه وروى فيه ايضا بسنده عن حفص قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ما من مؤمن يذنب ذنبا الا اجله الله عز وجل سبع ساعات من النهار فان هو تاب لم يكتب عليه شئ وان هو عمل بفعل كتبت عليه سيئة فاتاه عباد البصرى فقال له بلغنا انك قلت ما من عبد يذنب ذنبا الا اجله الله سبع ساعات من النهار فقال ليس هكذا قلت ولكنى قلت ما من مؤمن وكذلك كان يقول ثم اعلم ان الروايات الدالة على ان الاستغفار كفارة للذنوب مطلقا كثيرة فنحملها على هذه الروايات المقيدة بانه كفارة للذنوب قبل ان يكتب فاذا لم يستغفر سبع ساعات عد مصرا على المعصية حتى كتبت فلا يغفر الا بالتوبة او الشفاعة ويمكن ان نحملها على ان الاستغفار كفارة للذنوب مطلقا اذا كان المستغفر نادما فعل من العصيان سواء كتب او لم يكتب ومما يدل على ان المستغفر يغفر له ان كان نادما ما روى

محمد بن يعقوب رحمه الله في الكافي بسنده عن هشام بن
سالم عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما من مؤمن
يقارف في يومه وليلته اربعين كبيرة فيقول و
هو نادم استغفر الله الذي لا اله هو الحي القيوم بديع
السموات والارض ذا الجلال والاكرام واسأله ان يصلي
على محمد وال محمد وان يتوب علي الا غفرها الله عز وجل
ولا خير فيمن يقارف في يومه اكثر من اربعين كبيرة
ومن الايات الدالة على ان المذنب المستغفر النادم الذي
ليس يصر على الذنب مغفور له قوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ
والعافين عن الناس والله يحب المحسنين والذين
اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا
لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا
وهم يعلمون اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر العاملين
ولا ريب ان هذه الاية صريحة في ان من استغفر ولم يصر
على ما فعل من الذنب فهو مغفور له وايضا من الايات
الدالة على ما قلناه قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم
والفواحش الا اللمم اعلم انه قد روي عن اهل البيت
عليهم السلام روايات في تفسير هذه الاية منها ما رواه محمد بن
يعقوب بسنده عن اسحق بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام
ما من مؤمن الا وله ذنب يجره زمانا ثم يلم به وذلك قوله

عز وجل الا اللمم وسألته عن قول الله عز وجل الذين يجتنبون
كبائر الاثم والفواحش الا اللمم قال الفواحش الزنا والسرقة واللمم
الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله منه ومنها ما رواه الشيخ
بسنده عن اسحق بن عمار وهذا بعض عبارة الحديث التام
الذي يلم بالذنب بعد الذنب ليس من سابقته اي من طبعه
فان قيل فما استفيد من الايات والروايات ان المستغفر النادم
مغفور لهما فهل يغفرها بنفس الاستغفار والندم ام
بصيران بالاستغفار مستحقين للشفاعة قلنا المستفاد
من تمام الاحاديث الكثيرة هو الاول والمستفاد من بعض
نصوص الاحاديث هو الثاني وهو مذهب محمد بن بابويه
رحمه الله في عيون الاخبار ومما يدل عليه ما رواه
محمد بن بابويه رحمه الله في التوحيد بسنده عن محمد بن
ابي عمير قال سمعت موسى بن جعفر عليه السلام قال لا يخلد الله
في النار الا اهل الكفر والجحود واهل الضلال والشرك
ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر
قال الله تبارك وتعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال فقلت له
يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن يجب من المؤمنين فقال
حدثني ابي عن ابائه عن علي عليهم السلام قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه واله يقول انما شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي واما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال ابن ابي
عمير فقلت له يا ابن رسول الله وكيف يكون الشفاعة لاهل
الكبائر والله تعالى ذكره يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى

وهم من خشيته مشفقون ومن يرتكب الكبائر لا يكون كذلك
فقال يا ابا احمد ما من مؤمن يذنب ذنبا الا ساءه ذلك
وندم عليه وقد قال النبي صلى الله عليه وآله كفى بالندم
توبة وقال عليه السلام من سرته حسنته وساءته سيئته فهو
مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس هو من ولم
يجب الشفاعة وكان ظالما والله تعالى ذكره يقول وما
للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فقلت يا ابن رسول الله
وكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال
يا ابا احمد يرتكب كبيرا من المعاصي وهو يعلم سيعاقب
عليها الا ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا
للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له
لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمنا بها
لعقوبة ندم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله لا كبير
مع الاستغفار ولا صغير مع الاصرار واما قول الله عز وجل
ولا يشفعون الا لمن ارتضى دينه والدين الاقرار بالجزاء على
الحسنات والسيئات ومن ارتضى دينه ندم على ما يرتكبه
من الذنوب بمعرفة بعاقبته في القيمة تذنيبان الاول في
العفو اعلم ان المعتزله قالوا بالعفو عن الصغاير قبل التوبة
وعن الكبائر بعدها وقالت المرجيه بالعفو عن الصغاير و
الكبائر لما عرفت من مذهبهم وذهب جهم والاشاعرة الى
يغفر عن الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا
الان بشئ من هذين البعضين بعينه وقال الكرامية
لا تقطع بعفو عن الكبائر توبة بل بجوز والتحقيق ان

تعالى يعفو عن الكبائر بالتوبة او الشفاعة وعن الصغائر
بدونها مع الاجتناب عن الكبائر بالحسنات وتدل
على بطلان قول المعتزله قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل
فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الشرك مغفور بها
فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك
مما لا يليق بكلام الله تعالى وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقول
تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والايات الدالة على
العفو كثيرة والدليل على العفو عن الصغاير بشرط الاجتناب
عن الكبائر قد اوردناها في بحث التكفير والدليل
على العفو بالشفاعة سنذكره انشاء الله في اثبات
الشفاعة واما قول المرجيه فمخالف للاجماع بل مخالف
للدين ضرورة الثالث في الشفاعة اعلم ان الامر قد اجمع
على ثبوت الشفاعة وهي اسقاط العقاب وهي عندنا
لاهل الكبائر وقد دل على تحقيقه ايات من كتاب الله
وصح عن النبي صلى الله عليه وآله قوله ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر وكذا تواتر عن اهل البيت عليهم السلام ثبوت
الشفاعة للنبي وآله بل للمؤمنين ايضا ومن رواياتهم
عليهم السلام ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله في عيون الاخبار
بسنده عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام عن ابيه
عن ابائه عليهم السلام عن امير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله من لم يؤمن بحوضي فلا اورده

الله حوضي ومن لم يؤمن بشفاعتي فلا اناله الله شفاعتي
ثم قال عليه السلام انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما
المحسنون فما عليهم من سبيل قال الحسين بن خالد فقلت
للرضا عليه السلام يابن رسول الله فما معنى قول الله تعالى
ولا يشفعون الا لمن ارتضى قال لا يشفعون الا لمن ارتضى
الله دينه ثم قال ابن بابويه رحمه الله قال مصنف هذا
الكتاب ان الشفاعة لا تنفع اذا كانت لغير مرتضى لقوله ولا
يشفعون الا لمن ارتضى وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب
لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا
تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي صلى الله عليه
واله وغيره قلت المراد بقوله تعالى ولا تنفعها شفاعة ان
الشفاعة لا تنفع اذا كانت بغير اذن الله بدليل قوله
تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه او يكون المراد ان
الشفاعة لا تنفع اذا كانت لغير مرتضى لقوله تعالى ولا يشفعون
الا لمن ارتضى الفرع السابع من فروع الحسن والقبح العقليين
وجوب الثواب على الله اوجبه المعتزلة البصرة مستدلين
بان التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره
عنه تعالى واما لغرض عايد الى الله وهو منزه عن ذلك او
الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة وقطع النفس عن
شهواتها فلا نفع دنيوي واما في الاخرة فزيادة اما
تعذيبه عليه وهو قبيح جدا او تنعيمه وهو المطلوب
واجابت الاشعرية بمنع وجوب الغرض ولا يخفى ان وجوب
الاشعرية مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي الغرض عن الله

سبحانه وقد ابطلناه سابقا والتحقيق في الجواب انه يجوز
ان يكون التكليف لا لغرض بل يكون وقوعه لكون المكلف
به شكرا للمنعم وهو في نفسه حسن وما كان في نفسه حسنا
لا يتوقف حسن التكليف به على غرض وقول صاحب التجريد
ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح دعوى بغير دليل ودعوى
البداهة لا وجه لها ولا يخفى ان المستفاد من اثار اهل
البيت عليهم السلام ان العبادات شكر لنعم الله والثواب عليها
من باب التفضل ولكن من حيث انه تعالى وعد المومنين بالثواب
على الاعمال الصالحة وجب عليه الوفاء بالوعد لان خلف
الوعد عقلا قبيح الفرع الثامن ان عقاب المطيع الممتثل للاوامر
والمنتهي عن النواهي قبيح والعقل يحكم بقبحه بالبديهة خلافا
للاشعرية فانهم جوزوا عقلا على الله سبحانه تعذيب
المطيع حتى الانبياء واثابة العاصي حتى الكفرة وهذه العقيدة
القبيحة مبنية على انكار الحسن والقبح العقليين وقد عرفت
بطلانه ولكن لم يجوز واشرعا تعذيب المطيع لانه موعود
بالثواب وخلف الوعد صفة نقص وهذا مبني على اصلهم
الفاسد من ان الكلام من صفات الذات والتحقيق انه
من صفات الفعل وهو يقتضي الدليل القاطع والبرهان
الساطع واما عقاب العاصي فجايز عقلا من غير شك
وشبهة لانه استحق العقوبة بالعصيان الفرع التاسع وجوب
البعث اعلم ان الناس اختلفوا في المعاد فاطبق المليون
على المعاد الجسماني وعلى كفر من انكره واتفاقهم دليل قاطع
عليه واستدل المحقق الطوسي عليه بوجهين الاول ان الله

وعد المكلف بالثواب على الطاعة ووعده المكلف بالعقاب
على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد
الابعاد العود فيجب العود للوفاء بالوعد والوعيد والثاني
ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب
بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة
والا لكان ظالما تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال شارح التجريد
للتجريد بعد ذكر هذا الدليل وهذا البيان مبني على قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله
تعالى كما هو مذهب المصنف انتهى كلامه اقول في هذا
الدليل نظر لانا لا نسلم وجوب ايصال الثواب باداء الشكر
بل ايصال الثواب باداء الشكر تفضل وهو غير واجب
على الله ثم اعلم ان جماعة من المخالفين قالوا بالمعاد الجسماني
فقط وهذا القول منسوب الى اكثر المتكلمين الناسبين للمفسر
الناطقة وذهب جماعة وهم الفلاسفة الالهيون الى
القول بالمعاد الروحاني فقط وذهب جماعة وهم الفلاسفة
الطبيعيون الى انكار المعادين وتوقف جالينوس في
المعاد الروحاني وقال لم يتبين لي ان النفس هي المزاج يبعد
عند الموت فيستحيل اعادتها او هو جوهر باق بعد فساد
البدن فيمكن المعاد وذهب جماعة الى المعاد الجسماني والروحاني
معادهم الامامية وكثير من محققي المخالفين وهذا هو
المذهب الحق المستفاد المعلوم من ابائنا الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم ومما يدل من ايات الكتاب على ابقاء
الروح بعد فناء البدن قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا

في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وحين
وقوله تعالى ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية ومما يدل على الجسماني قوله تعالى يحيي العظام وهي
رميم وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاءها اول مرة وقوله
تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله
تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على
ان نسوي بنانه وغير هذه الايات من الايات الكثيرة
الصريحة والروايات الصريحة الدالة على المعادين الروحاني
والجسماني متواترة فلا شك ان المعاد الجسماني من ضروريات
الدين ولا ريب في كفر من انكره بل منكروه اكفر من اليهود و
النصارى واستدل المنكرون بشبه ضعيفة تحيفة الاولى
ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسانا انسان خرجتي صار بدن
الماكول جزء بدن الاكل فهذه الاجزاء اما ان لا تعاد اصلا
وهو المطلوب او في كل منهما وهو محال لاستحالة ان يكون
جزء واحد بعينه في ان واحد في شخصين متباينين او
تعاد في احدهما فقط فلا يكون الاخر معادا بعينه وهو
مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه
لا يمكن اعادة تجميع الابدان بعضها والجواب ان المعاد انما
هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره
لا جميع الاجزاء وهذا الجزء فضل في الانسان لا كل فلا يجب
اعادته فيه ويحتمل ايضا ان الاجزاء الاصلية لا تضمحل
لبدن الاكل بل الله سبحانه يحفظها الى وقت البعث والنشور

وهذا هو المستفاد من كلام الائمة القائمين عليهم السلام انا
ان المعاد الجسماني لو ثبت فاما ان يكون عود الروح الى البدن
في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب
اخراق الفلك وتوليد البدن من غير التوالد وهما محالان
واستدلوا على امتناع الجنة التي فيها اللذات الجسمانية
بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك
لان هذين العالمين لا يسعانها لقوله تعالى وجنة عرضها
كعرض السماء فالضرورة فيكون فوق الافلاك اعني
خارجها وهو محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك يحدد
الجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع ثابت
الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحراق وعدم
تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما وفي
وصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التفريق
الغير المتناهية والجواب عن الاول ان الافلاك حادثة
يمكن عدمها واذا كان عدمها جايزا كان اخراقها جايزا
ايضا على ان عود الروح الى البدن لا يوجب التناسخ و
حصول الجنة فوق الافلاك جايز وقولهم فلك الافلاك
محدد للجهات ومنتهى الجسمانيات لا دليل لهم عليه سلمنا
في غاية الضعف ودوام الحيوة مع دوام الاحراق
ممكن وتوليد البدن من غير التوالد ايضا ممكن كما في
حق ادم عليه السلم والفرق الجسماني يمكن عدم تناهي افعالها
وانفعالاتها تذييب عذاب القبر واقع لامكانه وتواتر
السمع بوقوعه وهو مذهب اهل البيت عليهم السلم وقالت

في هذا الباب متواترة وكذا اجمع المخالفون عليه وقالت
فيه كثيرة والخلاف قد نشأ بعد تحقق الاجماع من جماعة
من المخالفين مثل ضرار بن عمرو وبشر المريسي وكثير من
المعتزلة ومما يدل عليه من الكتاب قوله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا ال فرعون اشد العذاب عطف في هذه الاية
عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا
ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة وذهب الصالحي
من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية
الى ان الموتى تعذب في القبر من غير احياء وقيل في ابطال
هذا القول بانه خروج عن المعقول لان الجماد لا حس له
فكيف يتصور تعذيبه وكان مراد القايلين بهذا القول
ان الروح تتاذى وتتالم بتعذيب ما يوذى من النار
وغيرها من البدن كما كانت تتاذى اذا كانت في البدن
وعلى هذا قولهم ليس بخارج عن المعقول فصل قال
المتكلمون الموجود في الخارج اما ان لا يكون له اول
اى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو
القديم او يكون له اول وهو الحادث والحادث اما
متحيز بالذات او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا
حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر والحال في المتحيز
هو العرض والمراد بالحلول في المتحيز ان يختص به بحيث يكون
الاشارة الحسية اليهما كاللون مع الملون والماء و
الكوز وما ليس متحيزا ولا حالا فيه وهو المسمى بالمجرد ثم يثبت

وجوده عند المتكلمين اذ لم يجدوا عليه دليلا فمنهم من قنع
بهذا القدر ولم يجزم بامتناعه ومنهم من جزم بامتناعه
لوجهين احدهما انه لو وجد لشارك الباري في هذا
الوصف وهو انه ليس بمخبر او محلا في المخبر ولا بد ان
يمتاز الباري تعالى عنه بهذا الوصف المشترك بينهما
فيلزم التركب وهو محال والثاني ان هذا الوصف اخص
صفاته فان من سأل عن الباري لا يجاب الا به فلو شاركه
فيه غيره اشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم حينئذ اما
قدم الحادث او حدث القديم واجيب عن الاول بانه
لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي التركب
في شيء ما جواز اشتراك البسطين الحقيقيين في عارض شيء
كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما او قول يمكن
الزام الفلاسفة بهذا الدليل فانهم مثله استدلوا على
التوحيد وقالوا الاشتراك في الوجوب يستلزم التركب
لاحتياج ما به الاشتراك الى ما به الامتياز واجيب عن الثاني
بانا لا نسلم ان هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته
اما الوجوب الذاتي واما كونه موجود الكل ما عداه الى القديم
اذ لا يشارك فيهما غيره والتحقيق عندي ان لا يحكم من جهة
العقل على وجود المجرد سوى الباري ولا على عدمه لعدم
الدليل العقلي الدال على احدهما وما ذكره الفلاسفة في
اثبات العقول المجردة وغيرها في غاية الضعف والوهن
وسنذكر ان شاء الله ما ذكره في اثبات المجردات ونبطله
ولا يخفى ان الدليل العقلي وان لم يقم على نفي المجردات مطلقا

ولكنه قائم على نفي المجردات القديمة التي يثبتها الفلاسفة
وهو ما يدل على حدوث العالم ونفي القديم ثم اعلم ان الدليل
النقلي من الكتاب والسنة قائم على نفي المجرد مطلقا سواء
كان قديما او حادثا ومما يدل على نفي المجرد سوى الله
قوله عز وجل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ووجه
الدلالة ان منطوق الاية نفي المثل على الله والمثل انه
ان وجد غير الله شيء يتصف بالوحدة والتجرد لكان شيئا
ومثلا لله فثبت انه ليس في الوجود مجرد احد الذات
سوى الله الواحد الاحد والعجب كل العجب ان بعض الفضلاء
المتاخرين حيث قلد الفلاسفة وقال بوجود المجردات
وعرف انا لا نقول بها استلزم للتشبيه حيث قال في بعض
رسايله ما هذا حاصله ان نزهنا الله عن التشبيه
بالاجسام لزم تشبيهه بالمجردات وان نزهناه عن التشبيه
بالمجردات لزم تشبيهه بالمعدوم وان نزهناه عن التشبيه
بالمعدوم لزم التعطيل فلا بد من القول بنحو من التشبيه
ولا ريب ان هذا كلام ضعيف سخيف باطل قد نشأ منه
لا لفة ذهنية بمزخرفات محي الدين مصنف الفتوحات
في الفصوص وغفلته عما نوا تر عن اصحاب العصمة عليهم السلام
في نفي التشبيه وعن ضعف دليل الفلاسفة على اثبات
المجردات المستلزم للتشبيه وما يدل من اخبارنا
محمد صلى الله عليه وآله على انه ليس مجرد سوى الله عز وجل
ما روى محمد بن بابويه في توحيده بسنده عن الفتح بن
يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال سمعته يقول هو

محي الدين

ذكر

هو اللطيف الخبير السميع الواحد الاحد الصمد لم يلد ولم
يولد ولم يكن له كفوا احد منشئ الاشياء ومجسم الاجسام
ومصور الصور لو كان كما يقول لم يعرف الخالق من
المخلوق ولا المنشئ من المنشأ لكنه المنشئ فرق بين من
صوره وصوره انشاءه اذ كان لا يشبهه شئ ولا يشبه
شيئا قلت اجعل جعلني الله فداك لكنك قلت الاحد
الصمد وقلت لا يشبهه شيئا والله واحد والانسان واحد
اليس قد تشابهت الوحدانية قال يا فتح احلت ثبتك
الله انما التشبيه في المعاني فاما في الاسماء فهي واحد وهي
دلالة على المسمى وذلك ان الانسان وان قيل واحد فانما
يخبر انه حد واحد وليس باثنين والانسان نفسه ليس
بواحد لان اعضائه مختلفة والوانه مختلفة غير واحدة
وهو اجزاء محزا ليست لسواء دمه غير لحمه غير دمه
وعصبه غير عروقه وشعره غير بشره وسواده غير بياضه
وكذا سائر جميع الخلق والانسان واحد والاسم لا واحد
في المعنى والله جل جلاله هو واحد لا واحد غيره لا اختلاف
فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان فاما الانسان
المخلوق المصنوع المؤلف من اجزاء مختلفة وجواهر شتى
غير انه بالاجتماع شئ واحد قلت فداك فرجت
عني الف حد يث ووجه الدلالة انه عليه السلام نفى الوحدانية
عن غير الله فقال لا واحد غيره وبعد ما اثبت الاعضاء
والاجزاء للانسان قال وكذا سائر جميع الخلق فاستدللت
من هذا القول انه ليس الوحدة والتجرد لغير الله ولا

لزم التشبيه وقد يدل ايضا على ما ادعيناه حديث ورد
في الكافي في باب الارادة وهذا موضع الحاجة به لان
المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وقولنا
لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحد
المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير ان يتداخله
شئ الى اخر الحديث ووجه الدلالة ظاهر وقد يدل ايضا
على ما ادعيناه حديث نقل في الكافي في باب معاني الاسماء
عن ابي جعفر الثاني عليه السلام وهذا موضع الحاجة منه ولكنه
القديم في ذاته لان ما سوى الواحد متجزء والله الواحد
لا متجزء ولا متوهم بالقلة والكثرة وكل متجزء او متوهم بالقلة
والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له ووجه الدلالة قوله
في احتجاج الطبرسي حديث طويل في جواب الصادق
عليه السلام عن سؤالات الزنديق وهذا موضع الحاجة منه
قال الزنديق فكيف هو الله الواحد قال الصادق عليه السلام
في جوابه واحد في ذاته فلا واحد كواحدكم لان ما سواه
من الواحد متجزء وهو تبارك وتعالى لا متجزء ولا يقع عليه
العدد وهذا صريح فيما ادعيناه وقد يدل ايضا على
علم الهدى ما رواه محمد بن بابويه بسنده في توحيده
في باب انه عز وجل لا يعرف الا به عن علي بن عقبة عن غير
قال سئل امير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربك فقال بما
عرفني نفسه قيل وكيف عرفك نفسه فقال لا يشبه صورة
ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس قريب في بعده بعيد
في قربه فوق كل شئ ولا يقال شئ فوقه امام كل شئ لا

يقال له امام داخل في الاشياء لا كشيء في شيء داخل وخارج
من الاشياء لا كشيء من شيء خارج سبحانه من هو هكذا
ولا هكذا غيره وكل شيء مبتداء ووجه الدلالة ان المستفاد من
كلام الامام عليه السلام ان الصفات المذكورة مخصوصة لله
لا توجد في غيره وعلى مذهب القايلين بوجود العقول
المجردة لا يختص لله ولا توجد في غيره وعلى مذهب القايلين
بوجود العقول المجردة لا يختص هذه الصفات بالله تعالى
بل مشترك بينه وبين العقول ووجه اخر ان المستفاد من
هذا الحديث ان كل شيء ما سوى الله له ابتداء والعقول
على مذهب القايلين بوجودها ليس لها ابتداء وهذا يدل
على عدم العقول المجردة ما رواه ابن بابويه بسنده في كتاب
التوحيد عن ابن ابي يعفور قال سالت اباعبدالله عليه السلام
عن قول الله عز وجل هو الاول والاخر وقلت اما الاول
فقد عرفناه واما الاخر فبين لنا تفسيره فقال انه ليس شيء
الا يبدا وبدخله التغير والزوال وينتقل من لون الى لون
ومن صفة الى صفة او من هيئة الى هيئة او من زيادة
الى نقصان الى زيادة الاربعة العالمين الى اخر الحديث وهذا
الحصر دليل على عدم العقول المجردة لان القايلين بوجودها
لا يجوزون عليها التغير وهذا يدل على ما ادعيناه ما
رواه ابن بابويه في توحيده بسنده في باب العرش و
صفاته والحديث طويل وهذا موضع الحاجة منه
لله الاسماء الحسنى التي لا يسمى بها غيره وهي التي وصفها في الكتاب
فقال وادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه

جهلا بغير علم فالذي يلحد في اسمائه بغير علم يشرك وهو
لا يعلم ويكفر به وهو يظن انه يحسن فلذلك قال وما
يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فهم الذين يلحدون في
اسمائه بغير علم فيضعونها غير مواضعها الى اخر الحديث
ووجه الدلالة انه على تقدير وجود العقول المجردة لا
يصح حصر الاسماء الحسنى في الله بل العقول ايضا تسمى بها بل
اولى بها لانه بزعمهم لم يصدر عن الله الا فعل واحد
وهو العقل الاول ومما يدل ايضا على ما ادعيناه ما
رواه ابن بابويه في توحيده في باب التوحيد ونفي
التشبيه في حديث طويل عن الرضا عليه السلام لا يعرف
الا بالاخلاص ولا اخلاص مع التشبيه ولا نفي مع اثبات
الصفات للتشبيه فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه
وكل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ووجه الدلالة انه
على تقدير العقول المجردة لا يبقى هذا العام على عمومه لانه
فيها التجرد والوحدة فيلزم على تقدير العموم ان لا يكون
في غير الخالق التجرد والوحدة ومما يدل ايضا على ما ادعيناه
ما رواه ايضا في هذا الباب في خطبة طويلة عن امير المؤمنين
عليه السلام وكل عالم ممن بعد جهل بعلم والله لم يجهل ولم
يعلم احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها
علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكونها
ووجه الدلالة ان العقول المجردة عند القايلين بها
لم يعلم بعد جهل فلا يبقى على تقدير وجودها هذا
العام على عمومه ومما يدل ايضا على ما ادعيناه هذه

العبارة التي من جملة هذه الخطبة توحيد بالربوبية
وخص نفسه بالوحدانية ووجه الدلالة على نفي
العقول المجردة ليس الربوبية والوحدانية مختصة
لله ومما يدل ايضا على ما ادعيناه هذه العبارة الواردة
في هذا الباب من خطبة خطبها امير المؤمنين عليه السلام
الذي عجزت الملئكة على قربهم من كرسي كرامته وطول
ولههم اليه وتعظيم جلال عزه وقربهم من غيب ملكوت
ان يعلموا من امره الا ما اعلمهم ووجه الدلالة ان هذا العبا
تدل ان الملئكة عاجزون عن العلم بامر الله الا بالاعلام
والعقول المجردة عندكم يدعون بها العالمون بكل شئ من غير
تعليم ويقولون ان الملئكة عبارة عنهم فيلزم على تقدير
وجودها عدم صحة كلامه عليه السلام ومما يدل ايضا
على ما ادعيناه ما رواه محمد بن بابويه في توحيده
بسنده عن زرارة بن اعين قال سالت ابا عبد الله
عليه السلام عن قول الله عز وجل وسع كرسيه السموات
والارض وسعن الكرسي ام الكرسي وسع السموات و
الارض فقال بل الكرسي وسع السموات والارض و
العرش وكل شئ في الكرسي وقد روى رحمه الله هذا
الحديث وحديثين اخرين في هذا المعنى ووجه
الدلالة ان فيه تصريحا بان كل شئ متحيز مكان
وهو بناء على وجود المجردات من العقول والنفوس
ويمكن الاستدلال على بطلان قول القايلين بوجود العقول
المجردة بقوله تعالى ومن الماء كل شئ حي ووجه الدلالة

ان الاية

ان الاية الشريفة تدل على ان كل شئ يصدق عليه انه حي
مخلوق من الماء والعقل عند القايلين بوجوده حي فيلزم
ان يكون ماديا مخلوقا من الماء ومما يؤيد هذه الاية
ما رواه ابن بابويه في توحيده بسنده عن جابر الجعفي
قال جاء رجل من علماء اهل الشام الى ابي جعفر عليه السلام
فقال جئت اسئلك عن مسئلة لم اجد احدا يفسرها لي
وقد سالت ثلثة اصناف من الناس فقال كل صنف غير
ما قال الاخر فقال ابو جعفر عليه السلام وما ذاك فقال السائل
ما اول ما خلق الله عز وجل من خلقه فان بعض من
سالته قال القدرة وقال بعضهم العلم وقال بعضهم
الروح فقال ابو جعفر عليه السلام ما قالوا شيئا اخبرك ان
الله عز ذكره كان ولا شئ غيره وكان عزيزا ولا عز لانه
كان قبل عزه وذلك قوله تعالى سبحان ربك رب العزة
عما يصفون وكان خالقا ولا مخلوق فاول ما خلق
من خلقه الشئ الذي جميع الاشياء منه وهو الماء
فقال السايل فالشئ خلق من شئ او من لا شئ فقال
خلق الشئ لا من شئ كما قبله ولو خلق الشئ من شئ اذا
لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شئ ولكن
كان الله ولا شئ معه فخلق الشئ الذي جميع الاشياء
منه وهو الماء ووجه التاييد ظاهر فان قيل يلزم
على ما ذكرتم ان يكون ابليس ايضا من الماء لانه حي
وهو خلاف ما اخبر ابليس عن نفسه وحكاه الله
سبحانه عنه وقلنا الاية تدل على ان ابليس ايضا

مخلوق من الماء واخباره بانه من النار لا يعارضها
لانه لا يبعد ان يكون كاذبا في دعواه ويؤيد ما قلنا
ما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره بسنده عن اسحق بن جرير
قال قال ابو عبد الله عليه السلام اي شئ تقول اصحابك
في قول ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين قلت
جعلت فداك قد قال ذلك وذكر الله في كتابه قال لكن
ابليس يا اسحق ما خلقه الله الا من طين ثم قال الله
الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون
خلقه الله من ذلك النار من تلك الشجرة والشجرة اصلها
من طين فصل في ابطال قول الفلاسفه بوجود العقول
المجرده مستدلين بانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد
فلم يصدر عن الله عز وجل سوى العقل الاول ولا شك
في بطلان هذا القول المخالف للدين لانه
يستلزم ان لا يكون رب العالمين قادرا على شئ من
فعل واحد وهو مخالف للكتاب والسنة واجماع
المسلمين بل اجماع جميع الملليين ويستلزم ان يكون
جميع الاسماء الحسنى من اسماء الله الافعاليه مثل الخالق
والبارى والمصور والمعطى والمانع والمحيب والمحيي
والمميت والرازق وغيرها من الاسماء حقيقة اسماء للعقل
للفعال ويلزم ان يكون منزل الكتب ومرسل الانبيا
ومظهر المعجزات في ايديهم ومكلم موسى عليه السلام نبينا
صلى الله عليه وآله في المعراج هو العقل الفعال تطلب
الحاجات حينئذ من الله سبحانه لا وجه له بل طلب

الحاجة ممن لا يقدر على قضائها عقلا قبيح اعوذ بالله
من هذا الاعتقاد فان قال قايل انهم يقولون ان الا فعال
كلها لله لانه اليه ينتهي سلسلة الوجود قلت فيلزم
على هذا القال ان يكون جميع ما نفعله من خير وشر
من فعل الله عز وجل والفرق بين المقامين لحكم
فاشبه هذه الشبهة بشبهة معوية حين قتل
عمار بن ياسر رحمه الله حيث قال ما قتلنا عمارا بل علي
قتله حيث اتى به ثم اعلم ان ما دعاهم الى هذه المقاله
السخيفة شبهة ضعيفة وهي ان الواحد لا يصدر منه
الا الواحد لانه ان صدر منه اكثر من واحد يلزم ان يكون
واحدا حقيقيا لان كونه صادرا عنه هذا الفعل غير كونه
صادرا عنه الاخر والمصدريتان شوبتان فوجب
ان لا يصدر عن الباري الا شئ واحد وهو العقل الاول
وهو لما فيه من الكثرة وهي الوجوب والامكان وعقل
الواجب وعقل ذاته صدر عنه عقل اخر ونفس
فلك مركب من الهيولى والصوره وكذا صدر من العقل
الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك اخر ونفس له وهكذا
الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال وهو المؤثر
في عالم الكون والفساد واعلم ان المحقق الطوسي رحمه
نقل في شرح الاشارات هذا الدليل ولكن بغير هذه
العبارات عن ابن سينا وشرحه ولم يتعرض لدفعه
لان مقصوده هناك على ما تشهد في اول الكتاب الشرح
لا الجرح ولكن قال في الفصول قالت الفلاسفه الواحد

لا يصدر عنه الا واحد وكل شبهة لهم على هذه الدعوى
غاية الركاكة ثم اجاب عن شبههم هذه بوجهين احدهما
ان التكثرات التي في العقل الاول ان كانت موجودة صادرة
عن الباري لزم صدورها عن الواحد وان صدرت
من غيره لزم تعدد الواجب وان لم يكن موجودة لم يكن
موجودة لم يكن تاثير ما في الموجودات معقولا انتهى اقول
وان فرضنا تاثير الامور الاعتبارية المعدومة في الموجودات
فهي في الله تعالى ايضا متصورة فلا يجوز صدور الافعال
الكثيرة منه ويمكن الاستدلال على بطلان قول الفلاسفة
بان لا يصدر عن الواحد الا الواحد بانه لو صح هذا
القول لزم وجود الفاعلين بعد الموجودات وان لا
يكون في الموجودات مركب لان العقل يحكم بان الامور
الاعتبارية العقلية لا يجوز ان يكون مؤثرا في الموجودات
العينية فيستحيل ان يصدر من الواحد الا الواحد
ويستحيل ان يصدر منه المركب فلزم ان لا يكون في
الموجودات مركب ولزم ان يكون الفاعلون بعدد
الموجودات واعلم ان هذا الاستدلال مقتبس من كلام
الانبياء في ابطال قوله الثنوية القائلين بالنور والظلمة
نقل في تفسير العسكري عليه السلام عن الصادق عليه السلام حديث
طويل في ذكر مجادلة النبي صلى الله عليه واله مع اهل خمسة
اديان اليهود والنصارى والدهرية والثنوية ومشركي
العرب وهذا موضع الحاجة منه قال عليه السلام ثم اقبل
النبي صلى الله عليه واله على الثنوية الذين قالوا النور والظلمة

هما المدبران فقال وانتم فما الذي دعاكم الى ما قلتموه من
هذا فقالوا لانا وجدنا العالم صنفين خيرا وشرا واحسانا و
للخير ضدا للشر فانكرنا ان فاعلا واحدا يفعل الشيء
وضده بل لكل واحد منهما فاعل لانرى ان الثلج محال
ان يسخن كما ان النار محال ان يبرد فاثبتنا لذلك صانعين
ظلمة ونورا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه واله
اوليس قد وجدتم سوادا وبياضا وحمرة وصفرة وخضرة
ورزقة كل واحد ضد لسائرها لامتناع اجتماع اثنين
منها في محل واحد كما ان الحر والبرد ضدان لاستحالة اجتماعهما
في محل واحد فالوانعم قال فهلا اثبتم بعدد كل لون صانعا
قديما ليكون فاعل كل واحد من هذه الالوان غير فاعل
الضد الاخر انتهى لا شك ان مقالة الفلاسفة اقرب من
مقالة الثنوية بل لا شك انهما من شيء واحد وهو انهما زعما ان
فعل الصانع بالطبع كالنار والثلج ولهذا ادعى بعض
اتباع الفلاسفة البداهة في الحكم بان لا يصدر من
الواحد الا الواحد فان قيل كيف يعتقد الفلاسفة ان فعل
الصانع بالطبع وهم يثبتون العلم وان قالوا بالايجاب و
الاضطرار قلنا سبق العلم لا ينافي كون الفعل بالطبع الا
ترى ان المتردي من السطح نزوله بالطبع وان كان عالما
بنزوله وكونه عالما لا يخرج فعله عن كونه بالطبع مع علمه
فان قيل كيف تنكرون وجود العقل وقد نطق بوجوده
نبي الرحمة واله واصحاب العصمة صلى الله عليه واله
ومن الروايات الواردة من طرقهم عليهم السلام ما رواه ابو

محمد بن يعقوب الكليني في الكافي بسنده عن ابي جعفر الباقر عليه السلام قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما اني اياك امر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب وما رواه ايضا في بسنده عن ابي جعفر عليه السلام قال لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر وقال وعزتي ما خلقت خلقا احسن منك اياك امر واياك انهى واياك اثيب واياك اعاقب قلت المراد بالعقل في هذين الحديثين وغيرهما غير ما اراد به الفلاسفة كما ستبين ان شاء الله وقال شارح الكافي في الوافي في شرح هذا الحديث استنطقه جعله دا نطق وكلام يليق بذلك المقام ليصير اهلا للخطاب واقبل اي الى الدنيا واهبط الى الارض رحمة للعالمين فاقبل ونزل الى هذا العالم فافاض النفوس الفلكيه باذن ربه ثم الطبايع ثم الصور ثم المواد فظهر في حقيقة كل منها وفعل فعلها فصار كثيرة واعدادا وتكثر اشخاصا وافرادا ثم قال له ادبر ارجع الى ربك فادبر فاجاب داعي ربه وتوجه الى جناب قدسه بان صار حيا مصورا من ماء عذب وارض طيبة ثم نبت نباتا حسنا ثم صار حيوانا ذا عقل هيولانيا ثم صار عقلا بالملكة ثم عقلا مستفادا ثم عقلا بالفعل ثم فارق الدنيا وفي بالرفيق الاعلى الى اخر كلامه اقول لا شك ان هذا

التفسير

التفسير غير صحيح لان كلام الله وكلام رسوله وال رسوله ورد بلسان العرب فيجب ان يحمل كلامهم على المعنى اللغوي الا ان يثبت له معنى شرعي فيحمل عليه ولا ريب ان اهل اللغة لا يعرفون للعقل معنى سوى ما في الانسان من قوة التمييز الذي يميز به الانسان بين الخير والشر والحق والباطل وصفة الجنون والخبل والحمق وفي الشرع قد يستعمل في معنى اللغوي وقد يستعمل في اخص منه وهو الفهم الذي يعمل صاحبه الزهد في الفاني والرغبة في الباقي وهذا المعنى اكثر ما يستعمل فيه لفظ العقل في الاخبار والعقل بهذا المعنى ضد الجهل ومن الاخبار الوارده فيه العقل بهذا المعنى ما روى في الكافي انه سئل امير المؤمنين عليه السلام عن العقل فقال هو ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان والجوهر المجرد الذي يسميه الفلاسفه العقل غير معروف في اللغة والشرع فحمل العقل الوارد في الاخبار على هذا المعنى غير جايز لا يخفى ان صاحب الوافي بنى تفسيره على الفلسفه والتصوف وجمع بينهما مع ان المتصوفه ينكرون الفلسفه اشد الانكار كما يظهر من كلام الغزالي والروزي وغيرهما اما قوله بوجود العقل بمعنى الجوهر المجرد فموافق لمذاهب الفلاسفه وكذا نسبة الخلق الى العقل ولكن خطاب العقل وامره بالاقبال والادبار يستلزم صدور اكثر من واحد من الواحد وهو مخالف لقواعدهم وكذا قوله ثم افاض النفوس الفلكيه باذن ربه ثم الطبايع

في الوافي في شرح الحديث

ثم الصور ثم المراد مخالف لضوابطهم لانه بزعم الفلاسفة
لم يخلق العقل الاول الا ثلثة اشياء عقلا و نفسا و فلكا
وقوله فظهر في حقيقة كل نهار و فعل فعلها ليس موافقا
لمذاهب الفلاسفة و لا لقواعد المصنفة الفا بين جهة
الوجود المخالف للدين ضرورة ثم لا يخفى ان تفسير الاقبال
بالتوجه الى عالم الخلق و الادبار بالتوجه الى عالم القدس
غير موجه بل الموجه العكس فان قبل ظهر مما بينا بطلان
تفسير صاحب الوافي فالتفسير الصحيح لهذا الحديث قلنا
التفسير الصحيح ما انلوه بعون الله تعالى عليك اعلم ان المراد
بالعقل معناه اللغوي و الشرعي و قد عرفت المعنيين
و المراد بالخلق اما التقدير او التكوين لانه ورد في
اللغة و الشرع بالمعنيين و الاقبال معناه التوجه الى
عالم القدس و الادبار معناه ترك التوجه و لا يخفى
ان الطاعة على نوعين الطاعة الاقبالية مثل الذكر و
الفكر و المراقبة و الطاعة الادبارية مثل الجهاد
و تحصيل المعاش بالتجارة و الزراعة و غيرهما فان العقل
يطيع الله تعالى في الامرين بخلاف الجهل فان كان المراد بالخلق
الخلق التكويني فيكون المراد بتكوين العقل تكوينه في
الالواح المخلوقة قبل الابدان و الاقبال و الادبار كناية
عن اقتضاء الطاعة و الانقياد و يحتمل على تقدير
التكوين ان المراد بالعقل الارواح الحالة فيها العقول
فيكون من قبيل تسمية المحل باسم الحال و حينئذ
خطاب الارواح بالاقبال و الادبار كخطابهم بقوله تعالى

الست بربكم و الاستبعاد فيه و مما يؤيد ما ذكرناه
ان العقل هو الفهم الذي في الانسان دون ما ذكره الشارح
ما في محاسن البرقي من الزيادة في اخر هذا الحديث و هي
هذه فاعطى محمدا صلى الله عليه و اله تسعة و تسعين جزء
ثم قسم بين العباد جزءا واحدا و مما يؤيد ما ذكرناه ايضا
ما في اخر حديث العقل في خصال ابن بابويه رحمه الله
بعد الامر بالاقبال و الادبار و هو هذا فقال الهي اسئلك
ان تشفعني فيمن خلقتني فيه فقال الله عز و جل للملائكة
اشهدكم اني شفعته فيمن اخلقه فيه و لا يخفى ان كلام
صريح في ان المراد بالعقل هو الصفة المخلوقة في الانسان
لا الجوهر المجرد كما زعم الشارح و مما يدل ايضا على ما قلناه
ما في الكافي مسندا عن سماعة قال كنت عند ابي عبد الله
عليه السلام اعرفوا العقل و جنده و الجهل و جنده تهتدوا
قال سماعة فقلت جعلت فداك لا نعرف الا ما عرفتناه فقال
ابو عبد الله عليه السلام ان الله عز و جل خلق العقل و هو اول
خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له
ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل فقال الله تبارك و
تعالى خلقتك خلقا عظيما و كرمتك على جميع خلقي قال
ثم خلق الجهل من بحر الاجاج ظلمانيا فقال له ادبر فادبر
ثم قال له اقبل فلم يقبل الى اخر الحديث في بيان جند
العقل و جند الجهل من الخصال المحمودة و الخصال المذمومة
التي في العقلاء و الجهال و وجه دلالة هذا الحديث على
ما قلناه ان العقل ههنا ورد في مقابل الجهل و هو صفة

التي في الانسان فكذا العقل الذي في مقابلة الجوهر المجرد
الذي سماه الفلاسفه عقلا قال صاحب الوافي في شرح
هذا الحديث عن يمين العرش العرش عبارة عن جميع الخلق
كما ورد في الحديث وبان ذكره ويمينه اقوى جانبيه
واشرفهما وهو عالم الروحانيات كما ان يساره اضعفهما
وادنهما وهو عالم الجسمانيات افول لا يخفى ان المتبادر من العرش
ههنا ليس الا الجسم المخلوق الذي قد ذكره الله تعالى وكذا
بقوله وكان عرشه على الماء وورد اخبار كثيرة على انه
جسم احاط به انوار مختلفة وسيجئ ان شاء الله بعضها
فينبغي ان يجعل العقل ههنا على روح خاتم الانبياء المعروف
لا كل العقول الذي دل كثير من الاخبار على انه خلق مع
ارواح اوصيائه قبل خلق السموات والملئكه ومن
جمله تلك الاخبار ما نقل عن كتاب ابن خالويه عن جابر بن
عبد الله الانصاري رضي الله عنه قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه واله يقول ان الله عز وجل خلقني وخلق
عليا وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام من نور فعصى
ذلك النور عصرة فخرج منه شيعتنا فسبحنا فسبحوا وقدسنا
فقدسوا وهللنا فهللوا وحمدنا فحمدوا ووحدنا
فوحدوا ثم خلق الله السموات والارض وخلق الملائكه
فكنت الملئكه ما انه عام لا تعرف تسبيحا ولا تقديسا
فسبحنا فسبحت شيعتنا فسبحت الملئكه الى اخر الحديث
ثم قال ادبر اى انصرف الى الدنيا واهبط الى الارض حتى
للعالمين فمعنى الادبار ههنا بعينه هو معنى الاقبال في

الحديث الاول والتغيير عنه بكل منهما صحيح فان الله سبحانه
بكل شئ محيط فالاقبال اليه عين الادبار عنه وبالعكس
فالاضافات بين الحدثين في التقديم والتاخير اذ قبل
توجه الى وترقى في معارج الكمال ما اكتساب المقامات
والاحوال خلقا عظيما اذ به يقوم كل شئ بعد تقويم
الله اياه وكرمتك على جميع خلقي اذ هو وسيلة افاضة
نور الوجود على الجميع ثم قال خلق الجهل وهو جوهر
نفساني ظلماني خلق بالعرض وبتبعية العقل من غير سنخ
العقل يقوم به كل ما في الارض من الشرور والقبايح
وهو بعينه نفس ابليس ورحمه الذي تشعب منه
ارواح الشياطين ثم خلقت من ظلماتها ارواح الكفار
والمشركين من بحر الاجاج من الماده الجسمانيه الظلمانيه
الكدره التي هي منبع الشرور والافات في هذا العالم
وهو اشارة الى علته الفاعليه ثم قال فقال له ادبر
الله له امر التكوين ان اهبط من عالم الملكوت والتدبير
الى عالم المواد والظلمات مصلحة للنظام وابتلاء للانام
اذ نظام هذا العالم وعامرته لا يصلح الا بنفوس شريره
وقلوب قاسيه وتكميل السعداء المهتدين لا يتمشى
الا بوجود الاشقياء ثم قال فادبر فتوجه الى عالم الزور
وبعد عن مقام الرحمه والنور هابطا مع العقل فظهر
في حقايق النفوس الفلكيه والطبايع والصور والمواد
صار جسما مصورا من ماء اجاج وارض خبيثه نفسا
ثم صار نباتا ثم حيوانا ذا جهل هيولانيا ثم اكتسب جهلا

بالملكه ثم جهلا مستفادا ثم جهلا بالفعل وعند ذلك
انتهى ادباره في غاية البعد عن الله سبحانه ثم قال بعد
كلام له قال له اقبل امر التكليف تشريعيا فلم يقبل لانه
بلغ بالادبار اقصى مراتب الكمال المتصور في حقه هذا
استكبارا تاكد وجوده الظلمي ورسوخه في ذمايم الصفات
الى اخر كلامه اقول ما ذكره هذا الفاضل في بيان الادبار
والاقبال مخالف لمذاهب الشيعه والمتصوفه والفلاسفه
القايلين بوجود العقول وساير الملل فانه لم ينقل عن
احد من هؤلاء ان الجهل هبط مع العقل فظهر في حقائق
النفوس الفلكيه والطبايع والصور والمواد فصار
جسما مصورا من ماء اجاج وارض جبيثة منتنة ثم
صار بنا ثم حيوانا والله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم فصل اعلم ان الروح التي يسميها الفلاسفه
النفس والناطقه ليست بمجردة وما ذكرناه في نفي العقول
المجردة من السنة يدل على عدم تجرد الروح ايضا ويدل
ايضا على عدم تجردها قوله تعالى واذا بلغت الحلقوم
وقوله تعالى واذا بلغت التراقي ولا شك ان هاتين الآيتين
صريحتان في عدم تجردها لان بلوغ الحلقوم والتراقي
لا يتصور الا في الجسم وقوله تعالى ونفخت فيه من روحي
ولا ريب ان المنفوخ لا يكون الا جسما لطيفا والاحاديث
الدالة على انها جسم كثيرة منها ما رواه محمد بن بابويه في
كتاب التوحيد بسنده عن محمد بن مسلم قال سالت
ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل ونفخت فيه من روحي

كيف هذا النفخ فقال ان الروح متحرك كالريح وانما سمي
روحا لانه اشتق اسمه من الريح وانما اخرجه عن لفظه
الريح لان الروح ليس نجانس للريح وانما اضافة الى نفسه
لانه اصطفاه على سايز الارواح كما اصطفى نبيا من البيوت
فقال بيتي الى اخر الحديث وفي كتاب الاحتجاج حديث
طويل في جواب الصادق عليه السلام عن سؤالات الزنديق
وموضع الحاجة منه هذا قال عليه السلام الروح جسم رقيق
قال ليس قالبا كثيفا ثم قال بعد كلام فاذا احد الله فارق
الروح البدن قال الزنديق فهل يوصف بخفة وثقل
ووزن قال عليه السلام الروح بمنزلة الريح في الزق فاذا
نفخ فيه امتلا الزق منها فلا ينبغي في وزن الزق
ولوجها فيه ولا ينقصه خروجها منه كذلك الروح ليس
لها ثقل ولا وزن قال الزنديق فلا شئ الروح بعد
خروجها عن قالبه ام هو باق قال عليه السلام بل هو باق
الى وقت ينفخ في الصور فعند ذلك يبطل الاشياء وتفنى
فلا حس يبقى ولا محسوس ثم اعيدت الاشياء كما بدا ها
مدبرها وفي هذا الكتاب ايضا حديث طويل في جواب
مسايل سايل قال ابو محمد الحسن عليه السلام اما ما سالت عنه
من امر الانسان اذا نام اين يذهب ووجه فان روحه
متعلقة بالريح والريح متعلقة بالهواء الى وقت ما
يتحرك صاحبها لليقظة فان اذن الله برد تلك الروح على
صاحبها جذبت تلك الروح والريح وجذبت تلك الريح
الهواء فرجعت وسكنت في بدن صاحبها فان لم ياذن الله

عز وجل برد ذلك الروح على جهاجذب الهواء الريح
وجذبت الريح الروح فلم على صاحبها الى وقت ما بعث
والفلاسفه والمتفلسفه استدلوا على تجردها بوجوه
صعيفة سخيفة لا نوجب علما ولا ظنا الاول ان عارضها هو
الصوره المطبعه فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقه
التى هى معروضة لها مجردة ايضا اما بيان تجرد عارضها ان
الصورة العقليه قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات
التى يتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه
لو لم يكن مجردا لكان محفوظا بعوارض مادية من متكما
معين وابن معين و وضع معين وكيف معين وغير ذلك
فلا يكون مشتركا بين كثيرين واما بيان لزوم تجرد النفس على
تقدير تجرد العارض ان اختصاص المحل بالمقدار المعين
والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه
والجواب عنه انا لا نسلم ان العلم بارتسام صوره المعلوم
فى العالم يجوز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس
من دون ارتسام صورة المعلوم فيها وليس لهم دليل على
ان العلم بارتسام الصورة سلمنا ولكن لا نسلم ان اتصاف
الناطقة بهذه العوارض يقتضى اتصاف ما يحل فيها
بها انما يلزم ذلك اذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول
الاعراض فى محالها وهو ممنوع فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب
اتصاف ما يحل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض
مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمنا لكن اتصاف الصورة
الحالة فى النفس بهذه العوارض من قبيل محلها لا بناء فى تجرد

عنها

عنها بحسب ذاتها الثانى ان النفس غير منقسمة والشئ من
المادیات غير منقسم فالنفس ليست بمادية اما الصغرى
فلان النفس تعقل البسايط التى لا تنقسم كالنقطه والوحدة
وغيرهما من البسايط فالنفس التى هى عاقلة لها ومحل لها لا تنقسم
والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم واما الكبرى فلان
المادى اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم والجواب
عنه بانا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم
مساواة الصورة للمعلوم فى تمام الماهية ولو سلم فلا نسلم
مساواتها فى الانقسام وعدمه لان الانقسام من لوازم الوجود
الخارجى وليس من لوازم الماهية ولو سلم فلا نسلم ان
انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وايضا لا نسلم ان كل
مادى منقسم فان النقطه مادية غير منقسمه والثالث ان
النفس الناطقه تقوى على معقولات غير متناهية و
افعال المادیات متناهية والجواب عنه بان النفس
عن قبول النفس للصورة العقليه وهو انفعال لا فعل و
الانفعالات الغير المتناهية حايزه على الجسمانيات على ما
الفلاسفه كهيولى الاجسام العنصريه ولو سلم انه فعل
فلم لم تقوى النفس على معقولات غير متناهية ان اردتم
انه لا ينتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل اخر بعده
فالقوة الجسمانيه كذلك فان القوة الخياليه مثلا لا ينتهى فى
تصور الاشكال الى حد لا تقوى على تصور شكل اخر بعده
وان اردتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة
واحده فهو ممنوع والرابع ان النفس تدرك ذاتها والا نها

وادراكاتها والمدرك للحس ليس كذلك كالباصره والسامعه
والوهم والخيال والجواب عن ذلك بانه لا يجوز ان يدرك
بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير بوسط الذى
وكذا ما هو الة لها فى سايز الادراكات والخامس ان النفس
غير حالة فى جسم مثل القلب او الدماغ او غير ذلك فانها
لو كانت حالة فى البدن او فى عضو من اعضائه لكانت
دايمة التعقل له او غير متعقل له وذلك لانه اما ان يكون
فى تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف
على حضور صورة اخرى مماثلة لمحلها كما فى ادراك الا
لغا رجه فان كان الاول لزم ان يكون دائمة التعقل له
لوجوب وجود المعقول عند وجود العلة التامة
وان كان الثانى لزم ان لا يعقل لامكان حضور صورة اخرى
مماثلة ليستلزم اجتماع المثلين فى مادة واحدة وهو ممتنع
ويرد على هذا انه مبنى على ان العلم بارتسام الصورة
وهو غير ثابت وقد مر الكلام فيه وعلى تقدير التسليم يجوز
ان لا يكون فى تعقل محلها حضورة بنفسه عندها لا يتوقف
ايضا على حضول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على
امر اخر كتوجه النفس او غيره من الشرايط وايضا قال المتعقل
ان كان الجسم الذى هو محل الناطقه كان للازم ان يحل
فى ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل فى مادة
واحدة صورتان مماثلتان وكذا ان كان المتعقل
مادة الجسم الذى هو محلها لزم ان يحل فى تلك الماده
صوره مساويه لها فى تمام المهيه لا ان يحل فيها صورتان

مماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذى هو
محلها لزم ان يحل فى تلك الماده صورة مساوية لها
فى تمام المهيه لا ان يحل فيها صورتان متساويتان فى
تمام المهيه فان قيل الكلام فى الصورة الجسميه او النوعيه
الحالة فى مادة الجسم الذى محل الناطقه فان الناطقه
حاله فى تلك الماده قطعا فاذا ارتسم فى الناطقه صورة
هو علقيه مماثله لتلك الصورة الجسمية او النوعيه كانت
ايضا فى تلك الماده فيجتمع فيها صورتان جسميتان او
نوعيتان متماثلتان احديهما عينيه والاخرى علقيه
قلنا لا يلزم من حلول شئ فى اخر حلوله فى محل ذلك الاخر
حلوله فى محل ذلك الاخر اذا المراد بالحلول هو الاختصاص
الناعت فيجوز ان ينعت شئ شيئا اخر ولا ينعت محله
كالتسرعه الحالة فى الحركة فانها ليس حالة فى محل الحركة
لان الحركة توصف بالتسرعه ولا يوصف الجسم بها ولو سلم
فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزام ارتفاع الامتياز بينهما
وههنا الامتياز حاصل لان احدى الصورتين حالة فى الماده
بلا واسطه والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر
كاف فى الامتياز بينهما على انهما متمايزان من وجه اخر
وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجى
والاخرى موجوده بوجود عقلى والسادس ان عارض
النفس الناطقه اعنى الصورة العقليه يكون مستغنيا
المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض
لان احتياج المعروض فى شئ يستلزم احتياج العارض

اليه وهذا الوجه بعينه هو الوجه الاول والسابع ان
النفس الناطقه غير منطبقه في جسم لان القوه المنطبعه
في الجسم تابع له في الضعف والكلال لانها تتعقل بواسطه
الجسم فيكون الجسم آلتها ولا يعرض للآله كلال
للقوه كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط
كما نرى في قوه الحس والحركه الحالين في البدن لانهما يضعفان
بضعف البدن والنفس الناطقه غير تابعه للجسم في
الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقول
تعقله ويزداد وان كانت آلاته البدنيه في النقصان
والانحطاط ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوه
العاقله لضعف البدن اما نرى الانسان يضعف عقله
وعلمه في كبر السن حتى يبلغ الى حد الخرافه والجهاله قال
عز من قايل ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم
من بعد علم شيئا فنرى في اوايل من النقص والانحطاط
من ازدياد تعقلها هو بسبب اجتماع علوم كثيره عنده
وبسبب التمرن والاعتياد والثامن ان القوه المنطبعه
في الاجسام تكل وتضعف عند تواردالافعال وتكررها
خصوصا الافاعيل القويه الشامه وتشهد بذلك التجربه
والقياس اما التجربه فظاهر بل ربما يبلغ في
القوه حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصره بعد النظر
في قرص الشمس بالاستقصا لا يدرك النور الضعيف
والسامعه بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت
الضعيف والشامه بعد شم الرايحه القويه لا يحس

بالرايحه

بالرايحه الضعيف وهكذا حال الذايقه واللامسه واما
القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند
انفعال موضوعات تلك القوى كتاثر محل الحواس عن
المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون تفاعلا
بشرط طبيعه المنفعل ومنعه عن المقاومه فيوهنه والفعل
وان كان مقتضى طبيعه القوه لكنه لا يكون مقتضى طبايع
العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون
الطبايع مقسورة عليها مقاومه لتلك القوى في افعالها
والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل
للنفس الناطقه ضد ذلك الوهن والكلال فانها
قد لا تكل عند توارد الانكار المودية الى المعلوم بل
يقوى بذلك الازدياد كلالتها وكلا الوجهين ضعيف
اما التجربه فلانه جايز ان يكون العاقله مخالفه بالنوع
لساير القوى مع كون الجميع بدنيه فلا يصح احتجاج
بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا
لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانيه لا يصدر عنها
الا عند انفعال موضوعاتها فصل اعلم ان الفلاسفه
والمتفلسفه ادعوا ان المجرد والمتفعل متلازمان بمعنى
ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل يعنى كل مدرك شيئا
لم يعرضه العوارض الجزيئيه التي يلحق بسبب المادة
في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع عن
ذلك فهو مجرد وكل مجرد عن المادة مدرك للاشياء
مجردة عن العوارض الجزيئيه المادية وقد استدلوا

على الاول بانه لو لم يكن العاقل الذى هو محل الصورة
المعقولة اى المجردة عن العوارض المادية المذكورة
مجردا عن المادة لكان منقسما كما هو شان الجواهر الغاسقة
فيلزم منه انقسام الصورة الحالة فيه واذا انقسمت
الصورة المعقولة الحالة فى العاقل بانقسامه فاما
الى اجزاء متشابهة فيلزم عروض الوضع للمجرد الذى هو
الصورة المعقولة واما ينقسم الى اجزاء مختلفة فيلزم
ان يكون الحال اعنى الصورة المعقولة مركبة من اجزاء
غير متناهية بالفعل اما عدم التناهى فلكون انقسام
المحل كذلك على ما هو شان الجسم واما كونها بالفعل
فلكون انها مختلفة فلا يجوز اتصالها وقد ظهر بطلان
هذا الاستدلال من قولنا فى عدم تجرد النفس مستوفى
واستدلوا على الثانى بان المجرد يلزمه صحة كونه معقولا
اذ المانع عن المعقولية انما هو العوارض المادية فالمجرد
لا محالة يصح ان يكون معقولا لخلوه عن الثوب المادية
وكلما هو كذلك فشان ماهيته ان يكون معقولة لانه
لا يحتاج الى عامل يعمل بها حتى تصير معقولة وكلما يصح
ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره لانه يصح ان يحكم عليه بامر
الوجود والوحدة وما يجرى مجراهما من الامور العامة
والحكم بشئ على شئ يقتضى تصورهما فثبت صحة كون
المعقول مقارنا لمعقول اخر فاذا كان المجرد المعقول قائما
فى الخارج بذاته لزم صحة كونه عاقلا اى مقرونا بالصور
المعقولة فى الخارج لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف

على المقارنة فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة متقدمة
عليها لكونها استعدادا لها والمطلقة متقدمة على
المقيدة التى هى المقارنة فى العقل وصحة المقارنة المطلقة
متقدمة على المقارنة فى العقل بواسطة فلا يمكن ان
يتوقف عليها والا يلزم الدور فتحقق صحة المقارنة
المطلقة فى الخارج ايضا وذلك بان يحصل المعقول فى
الموجود القايم بذاته حصول الحال فى المحل وذلك لانه
اذا كان قايما بذاته امتنع ان يكون مقارنة للغير يحل
فيه او يحلون لها فى ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة فى
هذه الثلث فاذا امتنع اثنتان تعين الثالثة وهى كونها
محلا للحال ثم ان كل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون
عاقلا لنفسه لان كل عاقل لغيره يصح ان يعقل انه عاقل
لغيره وهذا يستلزم ان يعقل نفسه كما لا يخفى فكل
مجرد يصح ان يكون عالما لذاته واذا صح ان يكون عاقلا
لذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته لانه تعقله لذاته اما
بحصوله نفسه او بحصول مثاله والثانى باطل لاستلزامه
اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه فهو
دايما حاصل لا بعينه اصلا فيكون التعقل دايما حاصلا
فثبت ان كل مجرد عاقل ويرد على هذا الدليل اعتراضان
الاول انه لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجردات
مانعة ان يعقله عاقل كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى
يمتنع ان يكون معقولا لغيره مجاريا ايضا ان يكون سايير
المجردات بحيث يمتنع معقوليتها والثانى ان تقدم التقا

المطلقه على المقارنه الخاصه انما يصح اذا ثبت المقارنه
المطلقه ذاتيه لها وهو ممنوع وانا نمنع انه يجوز ان يصح
لذات المجرد المقارنه المطلقه فى ضمن هذا الخاص فقط
وهو المقارنه العقليه لان صحه المقارنه المطلقه
موقوفه على هذه المقارنه الخاصه بل لان ذات المجرد
لا يقبل الا هذه المقارنه الخاصه اعنى المقارنه العقليه
وايضا ما ذكروا فى امتناع توقف صحه المقارنه المطلقه
على المقارنه العقليه بدل بعينه على امتناع تعين صدق
المقارنه المطلقه بالنسبه الى القسم الثالث فيلزم بطلان
دليلهم وان قيل توقف صحه المقارنه المطلقه على مقارنه
المحل للحال فى الخارج لذاتها بل لعارض وهو كون احد
المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهه التوقف
فلا يلزم الدور فالجواب ان توقف صحه المقارنه
المطلقه على صحه المقارنه فى العقل ايضا ليس لذاتها
بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود
ذهنى قائم بغير فلا يتحد جهه التوقف فلا يلزم دور
ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصيه بعض المجردات
ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها
والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما
كليا يقينيا واجاب بعض المتاخرين عن بعض هذه
الاعتراضات بوجوه غير موجهه اجاب عن الاول بان
المانع من التعقل ليس فى ذاته تقابل فينا كما صرحوا والجواب
ان هذا الدعوى لا يرفع احتمال ان يكون فى ذات المجرد

مانع

مانع من ان يعقل واجاب عن الثانى بان المقارنه العقليه
لكونها مقارنه احد الحالين للاخر احس من المقارنه
التى هى مقارنه الحال مع الحال فلا معنى لاتيان ذات المجرد
من الاشرف ويقبل الاحس والجواب عنه بانه لا مانع
من اتيان المجرد من مقارنه المحل مع الحال وان كان
من المقارنه العقليه واجاب عن الرابع بان هذا
الحكم اعنى كلما يعقل غيره يمكنه ان يعقل انه يعقل
من البديهيات والجواب عنه ان دعوى كون هذا الحكم
قريبا من البديهيات لحكم وقول بلا دليل وعلى تقدير
التسليم القريب من البديهيا ليس من البديهيات
فيحتاج الى النظر فلكونه نظريا ما در الفلاسفه والمتفلسفه
الى الاستدلال عليه ولم يدعوا فيه البداهه ولا
القرب من البداهه فصل فى الوجوب والامكان
والامتناع وفيه مطالب المطلب الاول تصوراتها و
تصورات ما اشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع
ضروريه فان من لا يتدرع على الاكتساب يعرف هذه
المفهومات ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من
الثلثه اما باحد الاخرين او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول
الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما
عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده
ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه المطلب الثانى
ان هذه الامور اعتباريه لا وجود لها فى الخارج لانها
ضروريه لانها كيفيه لنسبه الوجود الذى هو المعقول

الثانية على ما بيناه الى المهمات فذكر ادلة القايلين بانها
امور اعتبارية ودفع شبه القايلين بانها موجودات
خارجيه بطويل بغير طايل فنقلا الاولى تركها والاعراض
عنها المطلب الثالث ان الواجب لذاته لما يكون واجبا
بالغير والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد وهو محال المطلب الرابع انه لا يكون الواجب لذاته
مركبا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء متما
يزة في الذهن ولا احتاج الواجب لذاته في ذاته وجوده
الى جزئه وجزء الشئ غيره والمحتاج الى الغير يمكن فصل
في بحث الحدوث والقدم اعلم ان الحادث يطلق حقيقة
على سبق بالعدم فيكون لوجوده اول هو معدوم قبل
ذلك الاول وفي اصطلاح الفلاسفة فيطلق على المسبوق
بالغير الذي هو العلة وان لم يكن مسبوقا بالعدم ويسمون
الحادث بالمعنى الاول حادثا زمانيا وبالمعنى الثاني حادثا
ذاتيا ويعتقدون ان العالم بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول
والمذهب الحق الذي كان عليه المسلمون قديما وحدثا
بل المسلمون قاطبة ان العالم حادث بالمعنى الاول بما هو
من ضروريات الدين نقل عن كتاب نهاية الاقدام للشهرستاني
ان المذهب الحق من الملل كلها ان العالم محدث مخلوق
له اول احدثه الباري بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن
معه شئ ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكمة
قدماء الفلاسفة ثم جماعة منهم افلاطن وقال الغزالي
في كتاب تهافت الحكماء وحكى عن افلاطن انه قال العالم

كون محدث ثم منهم من اول كلامه وابى ان يكون حدث
العالم معتقدا له ثم نقل عن جالينوس انه في اخر عمره ذهب
الى التوقف في هذه المسئلة والشهرستاني على ما نقل عنه
قال في كتاب الملل والنحل ان القول بقدم العالم وازلية
الحركات بعد اثبات الصانع والعلة الاولى مما ظهر
بعد ارسطاطاليس كونه خالف القدماء صريحا وابدع
هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنصيح على
منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه مثل
الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وفرفوريوس
وصنف برقلس في هذه المسئلة كتابا واورد فيه هذه
الشبهة الى اخر كلامه قال شارح الطوالع اختلف اهل
العلم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض
اربعة لانه اما ان يكون محدث الذات والصفات
او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات
او محدث الذات قديم الصفات وهذه الاحتمال الرابع
مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلثة فقال بكل منها
قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود
والمجوس لانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثا
مسطيوس ابو فلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي
ابي علي بن سينا فانهم قالوا للافلاك قديمة بذواتها
وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وسائر مجريها
من الامور اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل

واحد منها حادث مسبوق بالاخر الى اول والعناصر
قديمة بموادها بحسب تشخصها وصورها الجسمية قديمة
بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها الى كان قبل
كل صورة صورة اخرى الا الى اول لها واما الثالث فهو
قول الفلاسفة الذين كانوا قبل كل سوفسطائي بس
كنا بس وانكساغورس من وفاغورس وسقراط الى
اخر كلامه ولنا معاشر اهل الحق من طريق العقل مضافا
الى النقل الصحيح الثابت المتواتر ان حدوث ما يتعلق
به الفعل والخلق والايجاد بديهي لا يحتاج الى دليل وبها
وقد اشار الى ما ادعيناه علي بن موسى الرضا عليه السلام
في كلامه مع سليمان المروزي متكلم خراسان قال
فالذي يعلم الناس ان المريد غير الارادة وان المريد قبل
الارادة وان الفاعل قبل المفعول ومن كلامه عليه السلام
ايضا ياسليمان لا تخبرني عن الارادة فعل هي ام غير فعل
قال بل هي فعل قال فمن يحدثها ان الفعل كله محدث
واشار عليه السلام ايضا الى بداهة حدوث العالم وحدثه
رواه الكليني بقوله وذلك انه لو كان معه شئ في
بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون
خالقا لمن لم يزل معه الحديث طويل اخذنا منه موضع
الحاجة فان قيل على ما ادعيت لا يجوز ان يكون شئ
من الاثر مع المؤثر في بقائه بحيث لا يفارقه فما تقول
في حركة المفتاح التي هي مع المؤثر في بقائه وهو حركة
اليد ولا تفارقها قلنا لا نسلم ان المؤثر في حركة المفتاح

حركة اليد بل الحق ان المفتاح في اليد بمنزلة جزء من اجزاء
والمؤثر في الحركتين هو الانسان الذي تحرك اليد ولا
شك انه متقدم على الحركتين تقدما زمانيا وان قيل
فما تقول في التسخين والتبريد فانهما فعلان للنار
والماء ولا يفكان عنهما قلنا لا نسلم انهما فعلان للنار
والماء بل هما صفتان لهما وفعلهما هو التسخين والتبريد
وهما يصدران من النار والماء بعد عدمهما وان قيل
كيف تدعي الضرورة في حدوث ما يتعلق به الفعل
والايجاد وقد ذهب جماعة من فحول الفلاسفة الى
قدم العالم المعلول المفعول فكيف يتصور خفاء الضروري
على امثالهم قلنا لا يستبعد خفاء الضروري على من ابتلي
بالشبهات ومرض عقله بها وقد خفي على المتباين بها
كثير من الضروريات من تتبع بقلب سليم وجدهم كما
وجدناهم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ثم اعلم ان
من زعم ان حدوث المعلول المجعول نظري استدلوا
عليه بدليلين وهما عندي تنبيهان لان الامكان الماهية
الممكنة اما ان تتصفه بالوجود الخارجي او بالعدم الخارجي
ولا يخلو منهما فاما ان وجدها الله وهي متصفة بالوجود
الخارجي فيلزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو
محال وان اوجدها وهي متصفة بالعدم ثبت المطلوب
والثاني انه ثبت ان فعله تعالى تابع للداعي والداعي لا يتعلق
الا الى المعدوم فثبت سبق العدم على وجود العالم
وهو مرادنا بالحدوث فان قيل ان المستفاد مما ادعيت

من بداهة سبق العدم على وجود العالم ومن الملّيين
المذكورين ان العالم مسبوق بالعدم وهو اعم من
الحدوث الدهرى والزمانى الذى عرضكم اثباته و
هو مذهب الملّيين خصوصا المؤمنين من المسلمين
قلنا القول فالحدوث الدهرى قول محدث احدثه
بعض انصار الفلاسفة من الفلاء المتاخرين واعتقاد
السخافة كالا يخفى على من تدبر وتفكر ممن لم تمرض نفسه
بالشبهات فان حاصل هذا المذهب ان العالم مسبوق
بالعدم من غير ان نتعقل استداد بين العالم المجعول
المخلوق وبين جاعله وخالقه وان الزمان الذى هو مقدار
حركة الفلك الاقصى متناه ومع هذا لم يمكن ان يكون ابتداء
واطول مما خلق عليه على ما صرح به فى كتابه المسمّى
بالمقبسات وهذا الاعتقاد ظاهر البطلان بين الفساد
فان العقل يحكم بالبديهة بالاستداد بين الخالق الجاعل
وبين العالم المخلوق المجعول بحيث لو كان قبل وجود
هذا العالم جسم متحرك لكان يتقدر ذلك الاستداد
وبتعين فيصير اوقاتا معينة كالنهار والاسبوع و
الشهر والسنة وغيرها فان ذلك الاستداد بمنزلة المذروع
وحركة الجسم بمنزلة الذراع وقد اشار الله سبحانه
الى هذا الاستداد بقوله ان ربكم الله الذى خلق السموات
والارض فى ستة ايام وبقوله فقضيهن سبع سموات فى
يومين فانه لو لم يكن الاستداد كما اخترناه لم يكن لستة
ايام ويومين معنى وقول هذا الفاضل لم يمكن ان

الزمان الطول امتدادا مما خلق عليه مع تناهى الزمان
قول ظاهر الفساد بين البطلان فان امكان زيادة امتداد
على ما خلق عليه من الامور البديهية ولا يخفى ان قول
هذا الفاضل مستلزم لتناهى بقاء الله فانه على ما ذهب
اليه من نفى الامتداد وتناهى الزمان ليس الله بالطول
بقاء من الزمان المتناهى وما ليس بالطول بقاء من المتناهى
متناه بالبديهة فيلزم ان يكون الله تعالى متناهى البقاء
ثم اعلم ان الامتداد الذى اعتبرناه ليس له وجود خارجى
بل وجوده عقلى ومنشاء انتزاعه على ما ذهب اليه
جماعة منهم ابو البركات هو الوجود وطعن صاحب
الاشراق عليه لسوء فهمه وسخافة راية وهذا كلامه
فى المطارحات بعد بيان الزمان والدهر والسرمد
ثم قال المنطيب المسمى بابى البركات لما اراد ان يقول شيئا
فى مسئلة الزمان جعل نصيب هذه المسئلة من فضول
الوسوسة ما قال ان الزمان هو مقدار الوجود ليت
شعرى اى مقدار له ولم ذراع يمتد وعلى كم ذراع ينطبق
الا انه احمق مجه من حمحمة البجية وهو يمسكه بما ينفق
الناس بعضهم لبعض اطال الله بقاءك والوقت اعز من
ان يضيع فى الالتفات الى مثل هذه الاشياء انتهى كلام
صاحب الاشراق اقول حسب صاحب الاشراق ان ابا البركات
اثبت للوجود مقدارا وجوديا ولم يفهم ان مراده ان
الوجود منشاء انتزاع للامتداد وزعم ان ابا البركات
تمسك بقول الناس وقلدهم فى الاعتقاد بان البقاء

للطول والقصر فطعن عليه واستخف بقوله ولم يفهم ان
مراده اثبات الامتداد بداهة قابلية البقا للطول و
القصر فان اتفاق الناس دليل البداهة وقد اشار الى هذا
المعنى الرضا عليه التحية والثناء بقوله فالذى يعلم الناس
ان المريد قبل الارادة الى اخر كلامه وقد تقدم انفا وصرح
باضافة البقا بالطول فانا ابو جعفر الباقر عليه السلام في حديث
طويل في بيان المعارف الالهية رواه ابن بابويه في
التوحيد وهذا موضع الحاجة منه ولا يهدم بطول
البقاء ثم اقول لا يبعد ان يكون منشاء انتزاع الامتداد
عدم العالم لا يقال ان لام العقلى الذى لا يكون وهب
مخترعا لا بد ان يكون منشاء انتزاعه موجودا في الخارج
فلا يجوز ان يكون عدم العالم منشاء انتزاع الامتداد
لانا نقول لا نسلم لزوم كونه موجودا بل يكفى ان يكون
منشاء انتزاعه امرا واقعيا وان كان عدميا محضا فان
الوجدان الصحيح يحكم بامتداد العدم كما يحكم بامتداد الوجود
كعدم اليوم مثلا يحكم العقل بانه اكثر امتدادا
من عدم الامس ثم اعلم ان الروايات الدالة على حدوث
العالم سوا زيد على فوق التواتر وينبغى ان نأتى ههنا
ببعض منها ومن تلك الروايات ما نوانر عن اصحاب
العصمة عليهم السلام كان الله ولم يكن معه شئ وفي توحيد
ابن بابويه بسنده عن عبد الله بن سنان قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى كان يعلم
المكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه وكذلك علمه

بجميع الاشياء كعلمه بالمكان وفيه وفي الكافي ايضا بسنده
عن ابي بصير قال سمعنا ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل
الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته
ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا
مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم
منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر
والقدرة على المقدور قال قلت فلم يزل الله متكلما قال
ان الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل
ولا يتكلم وفيه ايضا بسنده عن حماد بن عيسى قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام فقلت لم يزل الله يعلم قال ان يكون
يعلم ولا معلوم قال قلت فلم يزل يسمع قال ان يكون ذلك
ولا مسموع قال قلت فلم يزل يبصر قال ان يكون ذلك
ولا مبصر قال ثم قال لم يزل عليما سميعا بصيرا ذا علم
سميعة بصيرة الحديث بيان هذا الحديث ان مراده
عليه السلام من اول هذا الحديث نفى القدم وبيان حدوث
وقوع العلم والسمع والبصر على المعلوم والمسموع والمبصر
ومراده من اخر الحديث بيان قدم الصفات المذكورة
تعالى فلا منافات بين اوله واخره وفيه ايضا بسنده عن
جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى كان
ولا شئ غيره نور ولا اظلام فيه وصادق ولا كذب فيه
وعالم ولا جهل فيه وحي ولا موت فيه وكذلك هو
اليوم وكذلك لا يزال ابدا وفيه ايضا بسنده عبد
الاعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام قال ان

الله لا اله الا هو كان حيا بلا كيف ولا اين ولا كان على شئ
ولا كان على شئ ولا ابتدع لكانه مكانا ولا قوى بعد ما
كون الاشياء ولا شبهه شئ يكون ولا كان خلوا من القدرة
على الملك قبل انشائه ولا يكون خلوا من القدرة بعد
كان عز وجل الها حيا بلا حيوة حادثة ملكا قبل ان
ينشا شيئا ومالكا بعد انشائه الحديث وفيه ايضا باسناده
عن فضل بن سكوه قال قلت لابي جعفر عليه السلام جعلت فداك
ان رايت ان تعلمني هل كان الله جل ذكره يعلم قبل ان
يخلق الخلق انه وحده فقد اختلف من قبلك فقال بعضهم
فلم يكن يعلم تبارك وتعالى انه وحده قبل ان يخلق شيئا
من خلقه وقال بعضهم انما معنى يعلم فهو اليوم يعلم
انه لا غيره قبل فعل الاشياء وقالوا ان اثبتنا انه لم يزل
عالما بانه لا غيره فقد اثبتنا معه غيره فما زلية فان رايت
سيدي ان تعلمني مما لا اعذره الى غيره فكتب عليه السلام ما زال
الله عالما تبارك وتعالى ذكره وقد روى الكليني ايضا
هذه الرواية في الكافي عن فضل بن سكوه عن ابي جعفر
عليه السلام وروى ايضا هذا المعنى في الكافي عن جعفر بن محمد بن
حمزه عن الرجل عليه السلام بادنى تغيير في العبارة وفي التوحيد
ايضا خطبه طويل لعلي بن موسى الرضا عليه السلام هذا
موضع الحاجه منها له معنى الربوبية اذ لا مربوب وحقيقة
الاهيه اذ لا مالوه ومعنى العالم لا معلوم ومعنى الخالق
لا مخلوق وتاويل السمع لا مسموع لبس منذ خلق
معنى الخالق ولا باحداثه البرايا استفاد معنى البارئية

الى اخر الخطبه وفيه ايضا باسناده عن محمد بن مسلم عن
ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول كان الله ولا شئ غيره
ولم يزل عالما بما كون فعلمه به قبل كونه كعلمه به
بعد ما كونه وقد ورد هذا الحديث بادنى تغيير
في الكافي وهذه عبارته قال سمعته يقول كان الله
ولا شئ غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه
كعلمه به بعد كونه وفيه ايضا وفي الكافي عن ايوب بن نوح
انه كتب الى ابي الحسن عليه السلام يسئله عن الله عز وجل
اكان يعلم الاشياء قبل ان خلق الاشياء وكونها او لم يعلم
ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق
عند ما خلق وما كون عند ما كون فوقع عليه السلام في خطه
لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه
بالاشياء بعد ما خلق الاشياء وفيه ايضا باسناده عن
عبد الله بن محمد عن علي بن مهزيار قال كتب ابو جعفر
عليه السلام الى رجل في خطبه وفزانه في دعاء كتب به ان يقول
يا ذا الذي كان قبل كل شئ ثم خلق كل شئ ثم يبقى ويفنى
كل شئ الى اخر الدعاء وفيه ايضا باسناده عن جعفر بن
محمد الاشعري عن فتح بن يزيد الجرجاني قال كتبت الى ابي
الحسن الرضا عليه السلام اسئله عما من شئ من التوحيد فكتب
الي في خطبه قال جعفر وان فتحا اخرج الي الكتاب فقرانه
بخط ابي الحسن عليه السلام والحديث طويل وهذا موضع
الحاجة منه عالم اذ لا معلوم وخالق اذ لا مخلوق ورب
اذ لا مربوب واله اذ لا مالوه الى اخر الحديث وفيه ايضا

حديث مسند هذا موضع الحاجة منه والحمد لله الذي
كان قبل ان يكون لا يوجد لوصفه كان بل كان ولا كان
لم يكون مكون جل شانه بل كون الاشياء قبل كونها
فكانت كما كونها علما ماكان وما هو كاين كان اذ لم يكن شيء
ولم ينطق فيه ناطق فكان اذ لا كان وفيه ايضا حديث
مسند عن جابر الجعفي عن جعفر عليه السلام وهذا موضع
الحاجة منه ولو خلق الشيء من شيء اذا لم يكن له انقطاع
ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شيء ولكن كان الله ولا شيء
معه فخلق الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء
وفيه ايضا حديث مسند عن ابي عبد الله عليه السلام
مشتمل على التحميد هذا موضع الحاجة منه الحمد لله
الذي كان اذ لم يكن شيء غيره وكون الاشياء فكانت كما
كونها وعلم ماكان وما هو كاين وفيه ايضا حديث
مسند طويل وهذا اخره وهو القديم وما سواه محدث
تعالى عن صفات المخلوقين علوا كبيرا وفيه ايضا حديث
مسند عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قلت له ارايت ماكان وما هو كاين الى يوم القيمة
اليس كان في علم الله تعالى قال فقال بلى قبل ان يخلق
السموات والارض وفيه ايضا حديث مسند عن
منصور بن حازم قال سالته يعني ابا عبد الله ع
هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله عز وجل قال لا
بل كان في علمه قبل ان ينشئ السموات والارض وفيه
ايضا بالاسناد عن عبد الله بن مسكان قال سالت

ابا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى كان يعلم
المكان قبل ان يخلق المكان ام علمه عند ما خلقه
فقال تعالى الله بل لم يزل عالما بالمكان قبل تكوينه كعلمه
به بعد ما كونه وكذلك علمه بجميع الاشياء كعلمه بالمكان
وفيه ايضا باسناده عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام
حديث طويل في المعارف الالهيه وهذا موضع الحاجة
منه ولا قوى بعد ما كون شيئا ولا كان ضعيفا قبل
ان يكون شيئا ولا كان مستوحشا قبل ان يبتدع شيئا
وفيه ايضا وفي الكافي خطبة عن امير المومنين ع
في بيان صفات الله في جواب رجل يقال له ذعلب
وهذه بعض عبارته كان ربا اذ لا مربوب والها
اذ لا مالوه وعالما اذ لا معلوم وسميعا اذ لا مسموع
وفيه ايضا حديث طويل في تفسير قوله تعالى وكان
عرشه على الماء عن داود البرقي عن ابي عبد الله
عليه السلام وهذه العبارة من عبارته ان الله عز وجل
حمل وفيه وعلمه الماء قبل ان يكون ارض وسماء
او جن او انس او شمس او قمر لما اراد ان يخلق الخلق
نثرهم بين يديه فقال لهم من ربكم فكان اول من نطق
رسول الله وامير المومنين والائمة عليهم السلام فقالوا
انت ربنا فحملهم العلم والدين الى اخر الحديث وفيه
ايضا حديث طويل عن ابي الصلت قال سال المامون
ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن قول الله
عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض في ستة

ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا قال ان
الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملئكه قبل خلق
السموات والارض وكانت الملئكه تستدل بانفسها
وبالعرش والماء على الله عز وجل ثم جعل عرشه على
الماء ليظهر بذلك قدرته للملئكه فيعلموا انه على كل شئ
قدير ثم رفع العرش بقدرته ونقله فجعل فوق السموات
والسبع وخلق السموات والارض فى ستة ايام وهو مستو
على عرشه وكان قادرا على ان يخلقها طرفة عين ولكنه
عز وجل خلقها فى ستة ايام ليظهر للملئكه ما يخلقه
منها شيئا بعد شئ ويستدل بحدوث ما يحدث على الله
عز وجل مرة بعد مرة ولم يخلق العرش لحاجة اليه الى اخر الحديث
وفى الكافى حديث طويل هذا موضع الحاجة منه لو كان
معه شئ فى بقائه لم يجز ان يكون خالقا لانه لم يزل معه
فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه وفى الكافى خطبة
لامير المؤمنين عليه السلام رواها اسمعيل بن قتيبه عن
ابى عبد الله عليه السلام وهذه بعض عباراتها الدال على حدوث
مخلوقه وحدوث خلقه على انه وفى الكافى ايضا حديث
عن سهل بن زياد فى التوحيد وهذه بعض عباراته
عالم اذ لا معلوم وخالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا مربوب
وفى الكافى ايضا بالاسناد عن منصور بن حازم قال
سئلت ابا عبد الله عليه السلام وهل يكون اليوم شئ لم يكن
فى علم الله بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه الله قلت ارايت
ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة اليس فى علم الله قال بلى

قبل

قبل ان يخلق الخلق وفى الكافى ايضا عن معلى بن محمد قال
سئل العالم عليه السلام كيف علم الله قال علم ربنا وارادة قدر
قضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه
كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان
التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء والعلم
يتقدم المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير
واقع على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما
علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء
بالامضاء فلا بداء فالعلم فى المعلوم قبل كونه والمشية
فى المشاء قبل عينه والارادة فى المراد قبل قيامه الى اخر
الحديث وفى الفقيه عن الباقر عليه السلام قال ما خلق الله
فى الارض بقعة تحب اليه من الكعبة ولا اكرم عليه منها
ولها حرم الله عز وجل الاشهر الحرام الاربعة فى كتابه
يوم خلق السموات والارض الى اخر الحديث ووجه دلالة
هذه الاخبار على الحدوث الزمانى ظاهر لا يحتاج الى البيان
واطالة الكلام وتاويلها وحملها على الحدوث الذاتى
تلاعب بالدين وهو ابعد من تاويلات الباطنيه للمسائل
الدينية والشرايع الاسلاميه وما يدل على الحدوث
الزمانى وبثوت الامتداد العقلى ما روى ان عليا عليه السلام
بعد ما قال سلونى فانى لا اسئل عن شئ دون العرش
الا اجبت فيه قام رجل وساله عن مسايل فاجاب عليه السلام
عنها ومنها انه قال السائل فكم مقدار ما لبث الله عز وجل
على الماء قبل ان يخلق الارض والسماء فقال عليه السلام الحسن

ان يحسب قال نعم قال لعلك لا تحسن قال بلى انا احسن
احسب قال على افرايت لو كان ثقب خرد ل في الارض حتى
سد الهواء وما بين الارض والسماء ثم اذن لمثلك على ضعفك
ان تنقله حبة حبة بمقدار المشرق الى المغرب ثم مد في
عمرك واعطيت القوة على ذلك حتى تنقله واحصيه لكان
ذلك ايسر من احصاء عدد اعوام مالك عرشه على الماء
قبل ان يخلق الارض والسماء الى اخر الحديث ثم اعلم ان القائلا
ومن تبعهم استدلوا على القدم بشبه ضعيفة الاولى
ان التقدم الذي اعتبره المتكلمون لا يمكن وقوعه الا في اشيا
الواقعة في الزمان لكي يقع المتقدم في زمان والمتاخر
في زمان والمتاخر في زمان غيره والزمان ليس بواجب
الوجود فتقدم العدم على العالم وهو ما سوى الله
تعالى بهذا المعنى محال وانما قالوا بان هذا التقدم مختص
بالزمانيات لان التقدم والتاخر عندهم على خمسة انواع
والمتقدم في انواع كلها يجتمع مع المتاخر الا المتقدم الزماني
فانه لا يجتمع مع تاخره والاقسام الخمسة هذه التقدم بالعلية
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وبالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين وبالزمان كتقدم الماضي على الحاضر
وبالشرف كتقدم المعلم على متعلمه وبالوضع كتقدم
على الابعد والثانية ان الواجب لذاته واجب في جميع
صفاته الازلية وكل ما يحتاج اليه في اثاره حاصل
لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة
فلزم قدم الفعل والتقييد بالازلية لخروج الصفات

الاضافية والثالثة انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما
ثم يوجد اذ العدم الصريح لا تميز فيه حتى يكون امساك
الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الاحوال عن ايجاده في بعض
حتى يكون لصدوره عن الفاعل اولى في بعض الاحوال
من صدوره في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان
في جميع الاحوال او لا صدوره كان في جميع الاحوال فيلزم
اما قدم الفعل او عدمه بالمرة والرابعة ان جميع الامور
المعتبرة في موثريه البارئ تعالى اما ان يكون ازليا او لا
يكون ازليا باطل لانه لو كان شئ منها حادثا تلا انقل الى موثر
فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون الامور
المعتبرة في موثريه الله تعالى في العالم ازليه فيكون العالم
ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة الخامسة ان
الحادث الزماني يستدعي مادة ومحلا اما موضوعا ان كان
الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما
جسما يتعلق به الحادث ان كان نفسا وكذا يستدعي محلا
موجودا لامتناع قيام الامكان بنفسه وقيامه بالمعدوم
وليس ذلك المحل نفس الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده
ولا امر منفصلا عن الحادث بالكلية بمعنى انه لا تعلق له
اصلا ولا امر متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومبائنا
كقدرة القادر الفاعل على ما توهم بعضهم من ان معنى امكان
الشئ قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فان القدرة
معللة بالامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن لامكانه
وصحة وجوده فلولا ان لصحة العايدة الى ذات المقدور

وهى الامكان مغايرة للصحة العايدة الى القادر لكان
هذا تقليلا للشئ بنفسه ومتاخرة عنه لتاخر المعلول
عن علة فذلك المحل امر متصل بالحادث اتصالا تاما وهو
المادة ولا بد ان يكون قديمة ولا احتاجت الى مادة
اخرى واما استدعاؤ سبق المدة فسيجئ بيانه فى الجزء
الشاء الله اما الجواب عن الاولى فبان نقول تقدم
العدم على العالم تقدم الزمان ولكن مرادنا بالزمان
ليس مقدار حركة الاطلس بل مرادنا به هو امتداد متوهم
عن العقل كما تقدم بيانه واما الجواب عن الثانية
فبمنع الملازمة فى قوله وكلما يحتاج اليه فى التاثير
حاصل لذاته فانه يحتمل ان يكون وجود الممكن فى الازل
ممتنعا بل يكون موقوفا على سبق العدم اى لا يكون ممتنعا
بل يكون لاصل سبق العدم ومضى قطعة معينة من الزمان
وعدم العلم بالمصلحة لا يستلزم عدمها والتحقيق هو
الاحتمال الاول فان الطبع السليم يحكم بعدم امكان ازلية
الفعل واما الجواب عن الثالثة فبان العدم الصرف الذى
يكون فيه تميز ولكن العقل ينزع من وجود البارى او
من عدم العالم امتداء الوهمى فلك متحرك مع الله بلا تميز
تميزت البعاض ذلك الامتداد فصارت قطعة منها يوما
واخرى اسبوعا واخرى شهرا واخرى سنة فمقدار هذا
الامتداد بهذا الاعتبار معلوم عند الله فيجوز ان يكون
ايجاد العالم فى قطعة معينة اولى من ايجاده فى غيرها
والجواب عن الرابعة باختيار الشق الثانى وما ذكروه فى

بطلانه

بطلانه باطل لانه يحتمل ان يكون ايجاد العالم مشروطا
بسبق العدم ومضى قطعة من الامتداد العقلى المسمى
عندنا بالزمان وهذا الشرط العدمى لا يحتاج الى
مؤثر فيلزم التسلسل على ما زعموه والجواب عن
الخامسة بالامكان امر اعتبارى والامر الاعتبارى
لا يستدعى محلا موجودا فكيف يجوز الاستدلال
بسبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود
يقوم به واجاب بعضهم عن هذا الجواب بان مراد
الفلاسفة ليس ما يستفاد من ظاهر كلامهم بل مرادهم
بالامكان الاستعدادى لا الامكان الذاتى وبيان هذا
الاجمال ان الفلاسفة حيث اعتقدوا ان البارى فاعل
موجب فعله مقتضى الذاتى وهو الى ان الممكن على
نوعين قديم وحادث وزعموا ان الممكن ان كون فيضه
عن البارى امكانه الذاتى فهو قديم دايم بدوام البارى
وان احتاج فى صدوره الى شرط فلا يخلو ان الشرط
قديم او حادث فان كان ذلك الشرط قديما فهو ايضا
قديم دايم بدوام البارى وان كان الشرط حادثا كان
الممكن المتوقف عليه حادثا ولكن لما كان ذلك الشرط
حادثا احتاج الى حادث اخر ولا لكان قديما وهلم
جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى ما لا نهاية فتلك
الحوادث اما موجودة معا وانه باطل ببرهان
التطبيق واما متعاقبة فى الوجود يوجد بعضها
عقيب بعض فلا بد لذلك المجموع من محل يختص بالحادث

المفروض لكان ان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل يختص بالحادث
الاول كان اختصاص مجموع الحوادث دون حادث ترجيحا
بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل
لا اختصاص له بحادث معين كان نسبة الى حادث معين
كنسبة الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدا بتوسط
ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به فافتقر لذلك المحل
استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق باخر
لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط
للاحق ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى المعلول
المعين بعد بعدها ومقرب للمعلول الى الوجود بعد
بعده منه وهذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث
هو المسمى بالامكان الاستعدادى وانه امر موجود تقبل
فى القرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد
النطفه للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر
ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف
فى العدم الصرف فاذن هو امر وجودى ومحله
الموجود هو المادة واما المدة فلوجهين احدهما
ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها
متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر
وهو المتاخر الزمانى فيكون المتقدم فى زمان سابق
على وجود الحادث وهو المطلوب والوجه الثانى
ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى
للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم

ليس بنفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون
وجود الشئ عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان
العدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود فى كونه
نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما يمتازان بما
لقبليه والبعديه ولا شك ان ما به الامتياز اعنى التقدم
غير ما به الاشتراك اعنى نفس العدم فالتقدم اذن امر
زايد على وجود الحادث وعدمه وموجود لا يقبض
اللا تقدم العدمى وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد
له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات
وهو الزمان المقارن لعدم الحادث والجواب عن
اسئلتهم هذا بان ما ذكرنا فى بيان كون الحادث مسبوقا
بالمادة مبنى على اصل فاسد وهو ان الله تعالى فاعل موجب
ليس بقادر مختار بل فعله مقتضى ذاته كالفاعل بالطبع
مثل النار فان النار ذاته يقتضى الاحراق فيحرق ما يلاقيه
ما كان مستعدا للاحراق من غير تراخ كالقطن البل
وامثاله وما ليس بمستعد للاحتراق فيتاخر احتراقه
الى ان يستعد للاحتراق كالقطن المبلول فان احتراقه
موقوف على استعداده للاحتراق بجفافه وزوال البل
تعالى الله عما يقول المشبهون علوا كبيرا بل الله سبحانه قادر
مختار فعله تابع للمصالح العايدة الى الخلق فيحدث
الاشياء لا من شئ فلا يلزم ان يكون كل حادث مسبوقا
بمادة فلا يمتنع ان يحدث الله بقدرته واختياره شيئا
من غير سبق مادة ويحدث الاشياء منه لمصلحة عرفها

ورد في الحديث ان اول ما خلق الله الماء وسلب ايشا
الله ان الله تعالى قاد رمختار افعاله تابعة للصالح ولا غراض
وعلى تقدير تسليم الايجاب ونفي المقدرة والاختيار يمكن
ايضا الجواب عن استدلالهم بانه ربما لا يكون الممكن قابلا
للوجود الازلي فيكون وجوده مشروطا بتقدم العدم عليه
فعلى هذا لا يلزم ان يكون الحادث مسبوقا بمادة استعدت
غير متناهية واما كلامهم في بيان وجوب كون الحادث
مسبوقا بالزمان مبني على كون القدم امرا وجوديا وهو
غير مسلم بل الحق انه امر اعتباري ولهذا يعرض العدم
كما اعترفوا به والوجودي لا يعرض للعدم ان قالوا سلمنا
ان القبلية والبعدية عدميتان اعتباريتان لكن
الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة
العقل فلا بد لهما من معروض هو الزمان قلنا هذا مسلم
لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل
جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو
اعتباري وهو كلام استاد الذي ينزعه العقل من العدم
الواقعي الازلي المستمر او من وجود الله الازلي المستمر الذي
باعتبار الاستمرار يسمى بقاء ويحكم العقل بانه لو كان جسم
متحرك مستمر باستمرار العدم الازلي او باستمرار وجود
الباري لكان حركاته غير متناهية في جانب الازل وهذا
حكم صحيح يحكم به العقل بالبديهة وهذا الامتناع
العقلي باعتبار ان منشاء انتزاعه واقعي ليس وهميا صرفا
واختراعيا محضا كامتناع الاعوال وبحر الزنج وامثالها

فهذا الامتداد المنتزع العقلي بمنزلة المذروع وحركة الاقلاك
بمنزلة الذراع فبهذه الحركة يتغير ابعاض هذا الامتداد فيصير
قطعة منه يوما واخرى ليلا واخرا سبوعا واخرى شهرا واخرى
سنة فتفهم اعلم ان القايلين بالحدوث اختلفوا في مادة
عالم الاجسام فذهب ثاليس احد من الثورية لانه جا
في الشعر الاول منها ان الله سبحانه خلق جوهرا ثم تطل
الهيبة فلابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع بخار كدخان
فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه
الارض ثم ارساها بالجبال ونقل عن صاحب الملل والنحل
انه قال ومن العجب انه نقل عن ثاليس ان المبدع الاول
هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما
فذكر ان من جوهرة تكونت الارض ومن اثقالها يكون
الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان و
الابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت
الكواكب ثم قال وكان ثاليس الملطي انما تلقى مذهبه
من المشكوة النبوية يعني ما نقل من الثورية وقال
اخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض با
لتلطيف ونزع الكيفيات فيس انه الهواء وتكون من لطافة
النار ومن كثافة الارض والماء وذهب انوا قليطس
انه النار وتكون الاشياء منها بالتكاثف والسماء من
الدخان وقال اخرون انه البخار وتكون النار والهواء
منه بالتلطيف والماء بالتكثيف وفي هذا المقام
اقوال اخر والقول الحق من بين هذه الاقوال هو الذي

الذى نلقاه تالبس للملطى من التورية وهو القول المستفاد
من القرآن واحاديث اصحاب العصمه والطهاره
عليهم السلام قال الله تعالى فى سوره حم فصلت قل انكم لتكفرون
بالذى خلق الارض فى يومين وتجعلون له اندادا ذلك
رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك
فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة ايام سواء للسائلين
ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا
طوعا وكرها قالتا اتينا طائعين فقضهن سبع سموات
فى يومين واوحى فى كل سماء امرها وزينا السما الدنيا
بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم فهذه الايه
تدل على ان السموات مخلوقه من الدخان كما دل عليه
التوريه وتفسير على بن ابرهيم حديث طويل بسند متصل
عن الصادق عليه السلام وهذا موضع الحاجه منه قال الله
ان يخلق الارض امر الرياح فضربت الماء حتى صار موجا
ثم ان بدد فصار زبدا واحدا فجمعه فى موضع البيت ثم
جعله جبلا من زبد ثم دحا الارض من تحته فقال الله
تبارك وتعالى اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا ثم
مكث الرب تبارك وتعالى ما شاء فلما اراد ان يخلق السما
امر الرياح فضربت الجو حتى ازبد فانها خرج من ذلك الموج
الزبد من وسطه دخان ساطع من غير نار فخلق منه
السماء الى اخر الحديث ومن خطب امير المؤمنين عم
المنقولة فى نهج البلاغة خطبه يذكر فيها ابتداء خلق
السماء والارض وخلق ادم وهذا موضع الحاجة منها

انشا

انشاء سبحانه فتق الاجواء وشق الارجاء وسكائك الهواء
فاجاز فيها ماء متلاطما تياره متراكما زخاره حمله على
متن الريح العاصفه والزعوع القاصفه قامرها برده وساطها
على شدة وقرنها الى حدة الهواء من تحتها فبتق الماء من فوقها
دفيق ثم انشاء سبحانه وبجا اعتقم مهبها وارام مربها واعصف
مجراها وابعد منشاها بتصفيق الماء الزخار واثارة
موج البحار فمخضته مخض السقاء وعصفت به عصفها
بالفضاء تردد اوله على اخره وساحله على ماتره حتى
عب عبابه ورمى بالزبد كامه فرفعه فى هواء منفتق
وجو منفهق فسوى منه سبع سموات جعل سفلاهن
موجا مكفوفا وعليا من سقفا محفوظا وسمكا مرفوعا
بغير عمد يدعمها ولا دسار ينتظمها ثم زينها بزينة الكواكب
وضيا الثواقب واجرى فيها سراجا مستطيرا وقمرا منيرا
فى فلك دائر وسقف سائر وقبم ماثر ثم فتق ما بين السموات
العلى فملاهن اطوارا من ملائكته الى اخر الخطبه بيان
ما لعله يحتاج الى البيان الاخراج جمع جق وهو الفضاء
الواسع والارجاء جمع رجا مقصورا وهو الناحيه
والسكائك جمع سكاكه وهو الفضاء بين السماء والارض
والهواء المكان الخالى فاجاز فيها اى اجرى فيها متلاطما
تياره اى متراكما معضه ومتراكما زخاره اى ممتلأ
بعضه فوق بعض الزعزع القاصفه اى الشديدة قرنها
الى حده اى جعلها مقرونة الى حده بحيث لا يتوسط
بينهما جسم اخر اعتقم مهبها اى شد هبوبها واقام

مربّها اى اقامتها وملازمتها لتحريك الماء واعصف محركها
اى جريها وابعد منشاها اى مبداء تشوها الزخار اى
شدید کلا امتلاء الساجی الساکن المایر المتحرک عجب عبابه
اى علا معظمه رکامه اى متراکمه فى هواء منفتق اى
خلاء واسع وايضا من کلامه علیه السلام فى نهج البلاغه فى
خلق السماء وهذا موضع الحاجة منه ونظم بلا تعلیق
رهوات فرجها وکاظم صدوع انفراجها ووشج بینها متباین
ازواجها وذلل للهابطین بامره والصاعدین باعماله خلقا
خرد نه معراجها وناداها بعد اذ هی دخان فالتحم عرى
اشراجها وفتق بعد الارتتاق صوامت ابوابها الرهوات
جمع رهوة وهی الفرجة المتسعة والصدوع المشقوق
ووشج بالتشدید شبک والخرز نه الصعوبة والاشراج
جمع شرج بالفتح وهی عرى العیبة التی تخاط بها وذلله
ها حکم قدرته الالهیة علیها بالکون والارتتاق والا
لتصاق وفتق صوامت ابوابها قبل بالمطر وقبل کان
کرة واحدة ففتق ما بینهما اقول هذه الروایات و
غیرها من الروایات الدالة على ان اول ما خلق الله لما
تدل على حدوث العالم فان الافلاک اصلها من الماء
ثم اعلم ان من الاعتقادات الباطلة السخیفة هو قول
بعض فضلاء المتاخرین وهو صدر الدین محمد الشیرازی
فى حدوث العالم وهذه عبارته العالم بجمیع ما فیه
حادث زمانی اذ کل ما فیه مسبوق الوجود بعدم
زمانی بمعنى ان لا هویة من الهویات الشخصیة الا وقد

عدمها وجودها ووجودها عدمها سبقا زمانیا
وبالجملة لا شئ من الاجسام والجسمانیات المادیه فلکیا
کان عنصریا ونفسا کان او بدنا الا وهو مسبوق الهویه
والشخصیة وهذا قول ماخوذ من فصوص محیی الدین
العربی الاندلسی وبطلانه فى غایة الظهور بل مخالف
للدین والعقل ضرورة فلا یحتاج ابطاله الى الاستدلال
وطول المقال للورث الملال ولله الحمد الکریم المتعال

فصل فى الوجود والعدم اعلم ان الناس اختلفوا
فى تعریف الوجود فقیل انه بدیهی فلا یجوز ان یعرف
الا تعریفا لفظیا وقیل هو کسبی فلا بد ح من تعریفه و
قیل لا یتصور اصلا لا بداهه ولا کسبا وخطاء الاخرین
وصواب الاول لا یخفى على صاحب الفطره الصحیحة والطبیعة
المستقیمة **فصل** اختلفوا فى ان الوجود مشترک اشتراکا
معنویا او مشترک اشتراکا لفظیا والاول هو القول
المنسوب الى الفلاسفه والمعتزله غیر ابى الحسن وجماعة
من الاشاعره وهو القول الحق وهو ضروری لا حاجة
فیه الى دلیل والتنبیه على هذا المدعى انا نقسم الوجود
الى وجود الواجب ووجود الممکن ووجود الجوهر
ووجود العرض ومورد القسمة مشترک بین جمیع
اقسامه التی ینقسم الیها لان حقیقة التقسیم تختص الى
مشترک لا یقال قسمة الوجود الى ما ذکرتم للاشتراک اللفظی
کما یقسم العین الى الجاریة والباصرة لکونه مشترکا بینهما
لفظا لانا نقول هذه قسمة عقلیة لا یتوقف على وضع و

العلم به ولذلك لا يختلف باختلاف اللغات ويمكن فيها
الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي
ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه يتوقف
على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات
ولا يمكن فيه الحصر العقلي والقول الثاني هو المنسوب
الى القائلين بان الوجود نفس الحقيقة في الكل وهو قول
سخيف واسخف منه هو قول من قال بانه مشترك لفظا
بين الواجب والممكن ومشترك معنى الممكنات كلها و
هذا القول لم يذكره صاحب المواقف وقال السيد الشريف
وهذا السخافة لم يلتفت اليه المصنف وقد ذهب الى
هذا القول السخيف بعض الفضلاء المعاصرين وعلى ما نقل
عنه اعتقد ان الوجود البديهي منفي عن الله سبحانه و
قال ان الوجود من الموجودات الخارجية ولكن تبعية
الماهية فلو كان الله وجود لزم التركب وقال انه تعالى
شيء وليس بشيء وموجد وليس بموجود وحسب
ان اطلاق الشيء والوجود عليه تعالى ليس الا على سبيل
الاشتراك اللفظي واعتقد ان كل ما اشتهر انه اعتباري عقلي
كالوجود والوجوب والكلية والجزئية والجنسية
والفصلية والفوقية والتحتية والجوهرية والعرضية
وغيرها من الاعتباريات موجودات عينية وامور خارجية
ولا ريب ان هذا الراي في غاية الوهن لان كون امثال
هذه المذكورات عقلية من البديهيات فعلى هذا
نفي الوجود عن الله تعالى لا وجه له ولا يلزم من اثبات

الوجود

الوجود والشيئية له تعالى التركب بل نفي الوجود والشيئية
عنه تعالى مخالف لضروري الدين والاخبار الواردة عن
الائمة الطاهرين والعجب كل العجب انه اشتبه على هذا
المذهب السخيف بقول الصادق المصدق عليه السلام حين
قال له السائل فقد حددته اذا اثبت وجوده فقال عليه السلام
لم احده ولكنه اثبته اذ لم يكن بين الاثبات والنفي منزلة
ولا شك ان هذا الكلام يدل على خلاف ما ادعاه لان
معناه انه لو لم يكن لله ثبوت لزم نفيه لعدم المنزلة
بينهما فاثبت عليه السلام هذا الكلام له تعالى ثبوتا هو
مرادف للموجود ثم اكد عليه السلام هذا المعنى في هذا المقام
بقوله له انية وماهية وهو شيء بحقيقة الشيئية وقد
ورد في اثبات الوجود والشيئية له تعالى عدة احاديث
منها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب التوحيد في باب
الرد على الثنوية والحديث طويل ونحن نذكر موضع
الحاجة منه قال هشام فكان من سؤال الزنديق ان قال
فما الدليل عليه قال ابو عبد الله عليه السلام وجود الافاعيل
التي دلت على ان صانعا صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى
بناء مشيد مبني علمت انه له بانيا وان كنت لم تر الباني ولم
تشاهده قال فما هو قال هو شيء بخلاف الاشياء ارجع
بقولي شيء اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشيئية الى
قوله قال السائل فقد حددته اذا اثبت وجوده قال ابو
عبد الله عليه السلام لم احده ولكن اثبته اذ لم يكن بين الاثبات
والنفي منزلة قال السائل فله انية وناسه قال نعم لا يثبت

الشئ لا بانيه ومائية قال السائل فله كيفية قال لا ان
الكيفية جهة الصفة والاحاطة ولكن لا بد من الخروج
من جهة التعطيل والشبهة لان من نفاه انكره ورفع
وابطله ومن شبهه بغيره فقد اثبته بصفة المخلوقين
المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية الى اخر
الحديث وفى كتاب التوحيد فى باب حدوث العالم فى
حديث طويل مسند عن امير المؤمنين عليه السلام فى صفات
الله موجود لا بعد عدم فاعل لا باضطراب ثم قال بعد كلام
سبق لا وقات كونه والعدم وجوده ولا ابتداء ان له
وفى التوحيد فى باب ادنى ما يجزى من معرفة التوحيد
روى مصنفه باسناده عن الفتح بن يزيد عن ابى الحسن
قال سئلته عن ادنى المعرفة فقال الاقرار بانه لا اله غيره ولا
شبه له ولا نظير وانه قديم مثبت موجود غير فقيد وانه
ليس كمثله شئ وروى فيه ايضا بسنده خطبة طويلة
خطب بها امير المؤمنين عليه السلام بعد موت النبى ص
بسبعة ايام وذلك حين فرغ من جمع القران فقال الحمد لله
الذى لا يبلغ الاوهام ان تنال الا وجوده ثم قال بعد كلام ان
قيل كان فعلى تاويل ازلية الوجود وان قيل لم يزل
فعلى تاويل نفى العدم وروى ابن بابويه فى توحيده
بسنده عن وهيب بن وهب القرشى عن ابى عبد الله جعفر
محمد الصادق عن ابيه محمد بن على الباقر عليهما السلام فى قول الله
عز وجل قل هو الله احد قال قل اى اظهرها اوحينا اليك
ونبتنا به بتاليف الحروف التى قرانا ها لك ليهتدى بها

من القى السمع وهو شهيد وهو اسم مكنى ومشار الى غايب
والهاء تنبيه على معنى ثابت والواو اشارة الى غايب عن
الحواس كما ان قولك هذا اشارة الى الشاهد عند الحواس
وذلك ان الكفار يفهمون عن الهتهم بحرف اشارة الشاهد
المدرك فقالوا هذه الهتنا المحسوسة المدركة بالابصار
فاشارت باحد الى الهنا الذى تدعوا اليه حتى نراه وندركه
ولا دليل فيه فانزل الله تبارك وتعالى قل هو الله احد فالهاء
تثبت للثابت والواو اشارة الى الغايب عن درك الابصار
ولمس الحواس والله تعالى عن ذلك بل هو مدرك الابصار
ومبدع الحواس وروى ايضا فى التوحيد بسنده عن
ابى عبد الله عليه السلام ان للناس فى التوحيد ثلث مذاهب
مذهب اثبات بتشبيه ومذهب نفى ومذهب اثبات
بلا تشبيه وروى فيه ايضا بسنده عن ابى عبد الله عليه السلام
قال بعد كلام واعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح فى التوحيد
ما نزل به القران من صفات الله عز وجل فانف عن الله
البطلان والتشبيه فلا نفى ولا تشبيه هو الله الثابت
الموجود تعالى الله عما يصفون ولا تعد القران فتضل بعد
البيان وفيه ايضا بسنده عن محمد بن عيسى عمن ذكره قال
سئل ابو جعفر عليه السلام الجهني ان يقال ان الله عز وجل
شئ قال نعم خرجه من الحد بن حد التعطيل وحد التشبيه
وروى فيه ايضا بسنده عن عيسى بن عبيد قال قال
ابو الحسن عليه السلام ما نقول اذا قيل لك اخبرنى عن الله
تعالى اشئ هو ام لا شئ قال قلت له قد اثبت الله عز وجل

نفسه شيئا حيث يقول قل اى شئ اكبر شهادة قل الله بيني وبينكم فاقول انه شئ لا كالاشياء اذ في نفي الشيئية عنه ابطاله ونفيه قال لصدقت واصبت ثم قال الرضا عليه السلام للناس في التوحيد ثلثة مذاهب نفي وتشبيه واثبات بغير تشبيه فمذهب النفي لا يجوز ومذهب التشبيه لا يجوز لان الله عز وجل لا يشبهه شئ والسبيل في الطريقة الثالثة اثبات بلا تشبيه **فصل** في الوجود الذهني لا شبهة ان النار مثلا لها وجود يصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا اصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر يترتب عليها تلك الاحكام والاثار ام لا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا ظليا وغير اصيل واجمع مشتق من الفلاسفة يوجد عندك انه بديهي لا يحتاج الى دليل لانه يعلم بالضرورة ان فينا قوة ندرك بها تصور ونميز ما له وجود في الخارج وما ليس له وجود في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين ونحكم عليها باحكام ونجد عند التصور حصول المتصور في انفسنا ولكن لا نعرف نحو الحصول وكيفيته وهذا التصور يسمى وجودا ذهنيا ووجودا علميا ووجودا ظليا وتصور المعاني والمفهومات المطلقة ونحكم عليها وكيف يشك عاقل في وجودها وثبوتها في غير الذهن ولكن لا يبعد من الشيخ الاشعري ومن تبعه الحكم بوجودها في الخارج فانه جوز ما هو اعظم وابعد لانه جوز

الرؤية على الله مع كونه مجردا غير مكاني منزها عن الكون في جهة وهكذا جوز ان نرى الروائح والاصوات بالعين وان يرى اعمى الاندلس وهو مدينة من مدن المغرب بقة صين ومصر من مصار المشرق والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وانكار هذا الوجود انكار للبديهي واحتج المنكرون وهم جمهور المتكلمين على ما علمت بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشئ حصوله في الذهن لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا لا معنى للحار الا ما قام به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة والجواب اولا بالنقض بانه يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في الذهن مما لا يعقل والجواب ان الحاصل في الذهن صورة ومثال موجودة موجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل والحار ما يقوم به هوية الحرارة فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه ولا اجتماع الضدين لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وان الذي يمتنع حصوله في الذهن هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء العظيمة فان ماهيتها الموجودة بوجود خارجي يمتنع ان تحصل في اذهاننا واما مفهوماتها وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست بصفات

ثلك الموجودات وبالجملة فالصور الذهنية كانت كصور
المعقولات او جزئيه كصور المحسوسات مخالفة لها
في اللوازم وما ذكر امتناعه هو الحكم الخارجي **فصل** في
ان الوجود نفس الماهية اوجزوها او زايد عليها في
ثلثة مذاهب ذهب احد بان الوجود جزء الماهية
فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اى الواجب والممكن
جميعا او زايدا عليها في الكل او يكون نفس الماهيه في
الواجب وزيدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاخير
لا يخبر بقبل به احد فانحصرت المذاهب في ثلثه احدها
انه نفس الحقيقه في الكل اى الواجب والممكنات كافة
وهو قول ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
المعتزلي واتباعهما وتمسكوا بوجوه ثلثة الاول لو كان
الوجود زايدا على الماهية كان الماهية من حيث هي
غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع
قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يكن موجودة
فكانت معدومة اذ لا واسطه بينهما فلزم حينئذ
من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم
الذى هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية
حينئذ معدومة موجودة معا والجواب من وجهين
الاول النقض بسائر الاعراض الزايدة على معروضاتها
فيقال لو كان السواد مثلا زايدا على الجسم كان الجسم
من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف
الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك
الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني
الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة
فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها
العدم كانت معدومة فلا يلزم التناقض والوجه الثاني
ان قيام الصفة الثبوتيه بالشئ فرع وجوده في نفسه
ضرورة ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود
صفة زايدة قايمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود
بها لها وجود فيلزم كون الشئ موجودا مرتين ويلزم
تقدم الشئ على نفسه ويعود الكلام في ذلك الوجود
السابق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قايمة
بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود
ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية لها وهو
ممنوع قبل في الجواب الضرورة التي ادعيتموها انما
هي في صفة وجودية هي غير الوجود واما الوجود
فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضي امتناع
مسبوقيته بالوجود للزوم كون الشئ موجودا مرتين
وللزوم تقدم الشئ على نفسه او تسلسل الوجودات
والتحقيق في الجواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل
صفة ثبوتية اى موجودة في الخارج قيامها بالموصوف
فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة
في الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو في العقل
وحده فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري
والوجه الثالث ان الوجود لو كان زايدا لكان له

وجودا اخر ويتسلسل الوجودات والجواب المنع لان
الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا في
الخارج فلا يلزم التسلسل وثانيها ان الوجود نفس
ماهية الواجب وان زاد في الممكن وهو قول الفلاسفة
واتباعهم ويتمسكوا على زيادته على الماهية في الممكن بما
سيأتي في المذهب الثالث ويتمسكوا على كونه نفس ماهية
الواجب بانه لو قام وجوده بماهيته لكان زائدا عليها
محتاجا اليها وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فله
علة وليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود
الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فتلك
العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة بقدما
ذاتيا على المعلول بالوجود فتقدم الماهية الواجبة
على الوجود بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه من
لزوم كون الشئ موجودا قبل وجوده وكونه موجودا
مرتين والتسلسل في الوجودات والجواب انه لا تسلم
لزوم الاحتياج والامكان على تقدير الزيادة بل الحق انه
لا يلزم لان الوجود من المعقولات الثانية التي ليست
من الامور الخارجية ولزوم الاحتياج والامكان على
تقدير كونه من الامور الخارجية وثالثها انه زائد
على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فهنا بحثان الاول
انه زائد في الممكن لوجوه اوجهها وجهان الاول انه لو لم
الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليه فائدة معتبرة
اصلا بل كان بعد هذا وكان قولنا السواد موجود

مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد ذو سواد
والوجود ذو وجود والثاني انه لو لم يكن الوجود زائدا على
الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لان الوجود
مشترك لما مر دون الماهية لان حقايق الموجودات مختلفة
بالضرورة وما يقول المتصوفة من ان الكل ذات واحدة
تتعدد بحسب الاوصاف كلام يخيف بحكم العقل بالبديهة
ببطلانه ويخافته وسيجئ انشاء الله بيان بطلانه و
سبحانه في الخاتمة والبحث الثاني انه زائد على الحقيقة في
الواجب واستدلوا عليه بوجوه اوجهها ان الوجوب
الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية
والاخر الوجود لان الوجوب عبارة عن امتناع انفكاك
الوجود عن الماهية ولا يخفى ان كلام القايلين بالعينية
والزيادة لا يخلو من اجمال مع انهم اطالوا الكلام في تحقيق
مذاهبهم فينبغي ان نأتي ببيان كاف شاف نبين به
ما اجملوا ونظهر المذهب الحق من بين المذاهب فنقول
لا يخفى على صاحب الفطرة الصحيحة ان الوجود الذهني ثابت
وانكار نشأ عن بلاده تامة وغفلة عظيمة وكذلك
يخفى عليه ان الوجود من المعقولات الثانية والكلي
في الخارج هو الانسان والسواد وغيرهما من الحقايق
فهذه الماهيات موجودات عينيه حاصلة في الوجود
واما الوجود والشيئية فلا اصل لهما في الاعيان
عيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض المعقولات
الاولى من حيث انها في الذهن ولا يجاذى بهما امر في الخارج

وقد صرح بما ذكرناه من ان الوجود من المعقولات الثانية التي لا يجاوزى بها امر في الخارج ابن سينا في الشفاء حيث علم ان من لم يثبت الوجود الذهني كابي الحسن قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال ان الوجود الخارجي زايد على الماهية الممكن وفي الماهية الواجبة اختلفوا فالفلاسفة واتباعهم حكموا بالعدمه وغيرهم حكموا بالزيادة فمن ادعى ان الوجود زايد مع انه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه ولا يخفى ان مرجع كلام الاشعري في العينية الى نفي هوية الوجود في الذهن والخارج واما نفيه في الذهن من حيث نفي الوجود الذهني واما نفيه في الخارج من حيث لم يثبت في الخارج شيء سوى الماهية وذكر صاحب المواقف في بيان محل النزاع بين القايلين بزيادة الوجود والاشعري القايل بالعينية بعد ما ذكر الوجوه التي تمسك بها القايلون بالزيادة وهذه عبارته مع الشرح والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زايدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد والنزاع انما وقع فيما في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي الوجود

والسواد هويتان متميزتان في الخارج تقوم احديهما بالاخرى كالسواد القايم بالجسم فان السواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وان ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع ولا كان للماهيه هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كان الجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري ونحوى دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود ممتازا لهوية عن هويات الماهيات الموجودة ثم اورد الشارح عليه بحثا واردا قال وفيه بحث لما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد والاسود مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر فلجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا

لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجودة كما لا شك في ان
السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان
هو به للسواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في
العقل فقط واشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية
بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات
الوجود ومهية المتصفة كما هي ذات السواد ومهيته
فممنوع انتهى واما الفلاسفة القائلون بالوجود
الذهني الذاهبون الى ان الوجود من المعقولات الثانية
المدعون للعينية فان كان مرادهم بالوجود عين ذات
الواجب ما ذكره صاحب المواقف تاويل قول الاشعري
بالعينية من ان مراد الاشعري بالعينية انه ليس في
الخارج للمهية هوية وللوجود هوية اخرى كما ذكرنا
انفا فيرد عليهم ما اورد شارح المواقف عليه
ان كان مرادهم ان الوجود العام المشترك عين ذات الواجب
في الخارج فهو بديهي البطلان وان كان مرادهم ان وجوده
الخاص الذي هو حصة من الكون المخصوص للواجب
عين ذاته في الخارج فهو ايضا ظاهر البطلان لان الكون
الخاص بهذا المعنى من المعقولات الثانية فكيف
يجوز ان يكون عين ما كان من الاعيان الخارجية
وان كان مرادهم ان وجوده الذي من المعقولات الثانية
ليس له منشاء انتزاع سوى الذات وليس بازاء الوجود
شيء في الخارج فيلزم على هذا ان يكون وجود الممكن
ايضا عين ذاته فالفرق لا وجه له وان كان مرادهم

بالوجود الخاص ذات الواجب كما حسبه جماعة من المتاخرين
فيصير قولهم وجود الواجب غير ذاته بمنزلة ذات الواجب
عين ذات الواجب وهو كلام غير معقول لا يصدر عن ذي
رأي سديد مع ان اطلاق الوجود على الذات ليس مطابقا
للغة والعرف ودليلهم الذي استدلوا به على عينية
الوجود بامكان يكون مرادهم بالوجود والذات وان
كان مرادهم ان وجوده الخاص الذي هو من المعقولات
الثانية عين ذاته في الذهن اي العقل لا يمين في الذهن
بين الماهية والوجود فهو ظاهر البطلان فانا نعلم
ان الموحد وغير الموحد يتصورون مهيات المصانع
فيحكم وجوده الموحد بالدليل والبرهان وينفيه غير
الموحد فعلم الفرق بين وجوده وماهيته فمذهب
الحق في الوجود عند اصحاب الفطرة الصحيحة من اصحاب
الائمة الطاهرين عليهم السلام ان الوجود من المعقولات
الثانية عامة وخاصة وزيادة في الذهن على المهية
وليس بازائه في الخارج شيء ففي الخارج لا عين المهية
ولا زائد عليها لعدم كونه في الخارج فان قيل على تجويز
المجاز وجود الواجب عين ذاته في الخارج بمعنى نفي
هوية الوجود في الخارج فهو بهذا المعنى عين الممكن
ايضا فلا فوق **فصل** في ان المعدوم ثابت او لا وعلى
التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم
وهو الحال او لا فهذه اربع احتمالات ذهب الى كل واحد
منها طائفة لاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا

واسطة ايضا وهو مذهب اصحاب الفطرة السليمة فيما
من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج اصلا
والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود في
والثالث المعدوم ليس بثابت والواسطة امر ثابت
وهو القول المنسوب الى الباقلاني وبعض المعتزلة و
امام الحرمين او لا فرجع فالمعلوم على راييهم اما لا تحقق له
اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته لا بالغير
الغير وهو الموجود او باعتبار غيره وبتعاله وهو
الحال وعرفوه بانه صفة لموجود او موجودة لا معدوم
والثالث المعدوم ثابت لا واسطة وهو المذهب المنسوب
الى اكثر المعتزلة فالمعلوم على راييهم اما لا تحقق له في نفسه
اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما
وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن والرابع
المعدوم ثابت والحال ايضا ثابت وهو القول المنسوب
الى بعض المعتزلة فيقولون الكاين في الاعيان اما ان يكون
له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية
وهو الحال وهذه الاقوال سوى ما اخترناه باطلة بديهي البطلان

فصل في ان المعدوم شيء ام لا فنقل عن عمرو بن عبيد
البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من
البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى
انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود
فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد
تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج و

الممتنع منفي لا تقرر له اصلا انفاقا ومنعه الاشاعرة نفيا
المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الموجود عندهم
نفس الحقيقة فرفع الوجود رفع الحقيقة عندهم فلو
تقررت الماهية منفكة عن الوجود لكانت موجودة ومعدومة
معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه قال الفلاسفة
وان قالوا بزيادة الوجود على الماهية الممكنة وهو المحقق
الحق كما نعلم قطعا بالضرورة ان المعدوم لا تقرر له
والماهية لا تفارق الوجود فلا يطلق عليه شيء كان الشيء
يشارك الوجود وينافيه فهذا الدعوى عند اصحاب
الفطرة السليمة لا يحتاج الى دليل فما استدل به عليه
من الوجوه تنبيهات وما يبطل قول المعتزلة من النقل قوله
تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا **فصل** في بحث الفطرة في
معنى لفظ الشيء قال الاشاعرة هو الموجود وقال الجاحظ
والبصريه من المعتزلة هو المعلوم وقال ابو العباس هو
القديم والحادث مجاز وقال الجبهمية هو الحادث وقال
هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والقعد
من المعتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم
واخوانه حقيقة في الموجود سواء كان وجوده خارجيا
او ظليا على ما ان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء
على الموجود ولو قيل الموجود ليس بشيء لنكروه ولا
يفرقون بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا
وقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه
حقيقة على المعدوم وقوله والله على كل شيء قدير

ينفي اختصاصه بالقديم وقوله ولا تقول لها شيء اني فاعل
دال يدل على اطلاقه على المعلوم وينفي اختصاصه بالجسم
وما نقل عن اهل البيت عليهم السلام من انه تعالى شيء لا كالاشياء
وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه
بالحادث **فصل** في تميز الماهية عما عداها اعلم ان اكل
شيء كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو والحقيقة المتميزة
بنفسها هوية والحقيقة الكلية تسمى ماهية والانسانية
مثلا من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست
موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا
من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس
تلك الماهية ولا داخلا فيها ولا على معنى انها ليست متصفة
بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات
اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل هذه
الامور زايدة على ماهية الانسانية فيكون الانسان
مع الوحدة واحدا ومع الكثرة كثيرا ومع الوجود
موجودا ومع العدم معدوما **فصل** الماهية اذا
اخذت مع قيد زايد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء
ووجودها في الخارج مما لا شك فيه واذا اخذت
الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط
لا وانها لا توجد في الخارج بالضرورة وهل توجد
المجردة في الذهن قيل لا توجد لا وجودها في الذهن
من العوارض والحق انها توجد في الذهن لانك تحكم
على المجردة باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء

الابعد

لا بعد تصورة وجودها في الذهن ليس من العوارض بل
العارض ما اجعله الذهن لها فيلا واعترض عروضها
واذا اخذت الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن المقابلة
للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه
اعم من الاولين ونقل عن افلاطون انه قال بوجود من كل
نوع فرد عن جميع العوارض ازلها بالذات لا يتطرق اليه فساد
اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج مجرد على بان
الانسان قابل للمتقابلات والا لم يعرض له فيكون مجردا عن
الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا
لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج
بل يمتنع ان يكون موجودا فيه وما استدل به على ذلك
في غاية الوهن لان القابل للمتقابلات الماهية من حيث
هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للتشخصات المتقابلة واما
وجود فرد من ماهية الانسانية يكون قابلا لتشخص دون
آخر فضرورة البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين
متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وان
اراد بفرد منها الماهية المقيدة مقيدا بالتجرد فان اقر
ان المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان
ايضا وادعى صاحب الاشراق في تاويل كلامه ان لكل
نوع من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية
ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما
بذاته يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويسماه
رب النوع وهذا التاويل مع كونه في غاية البعد عن

رب النوع

يحتمل له كلام افلاطون كلام سخيف ورأى ضعيف
وقول بغير دليل لنشأ عن سخافة رأى قايله **فصل**
الماهية اما بسيط كالنقطة من علة امور مجتمعة او
بلتئم من علة امور وينتهى المركبة الى البسيط ولا
لكان مركبة من امور لا نهاية لها وكلاهما يعتبر بالقياس
الى العقل والخارج **فصل** اعلم ان فى ماهية الموجودات
الخارجية الممكنة المعلولة المفعولة المجعولية تعقلت
بماهيتها فى البسايط والمركبات بل تعقلت المجعولية
موجودا نها والثالث انها تعقلت بماهيات المركبات
دون البسايط والاول هو الحق بل هو من البديهيات
عند اصحاب الفطرة الصحيحة لانا نعلم بالضرورة ان
الموجود من المعقولات الثانية وليس فى الخارج
مع الماهية شئ يحاذى الوجود ونعلم بالضرورة
انه لم يصدر فى الخارج عن الفاعل الجاعل الخالق
عز شانه سوى ماهيات الموجودات الممكنة عوارضها
الخارجية الشخصية ولا يمكن ان يخفى هذا على صاحب الطبيعة
السليمة وكذا نعلم بالضرورة ان الماهيات الموجودة
فى الذهن مجعولة ولكن جاعلها القوة المدركة
التى تتصورها وكذا جاعل الموجود الذى هو من
المعقولات الثانية هذه القوة العاقلة واستدل
بعض المستدلين على مجعولية الماهية مطلقا
بانه لو لم يكن الماهية مجعولة لارتفع المجعولية بالكلية
لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفيه

الماهية

المهية بالوجود فهو ايضا ماهية فى نفسه والمفروض
ان لا شئ من الماهيات بمجعولة فلا يكون حينئذ ماهية
الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود بمجعولة
جاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر والمذهب الثانى
استدل عليه من ذهب اليه من اصحاب الفطرة السليمة
بانه لو كانت الانسانية مثلا بمجعل جاعل لم يكن الانسان
عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون ناشئا للجعل
يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشئ عن نفسه محال
بالبديهة والجواب لا نم استحالة فان المعدوم فى الخارج
دايما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل فى وقت
او دايما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا
الانسانية انسانيا فى الخارج ويكون صدق قولنا
الخارجية بعدم الموضوع فى الخارج وليس ذلك بمحال
المذهب الثالث استدل القايلون به بان البسيط
لا يمكن ان يكون مجعولا لان شرط المجعولية الامكان لانها
فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان و
الامكان لا يعرض البسيط فانه كيفية لنسبة لا يتصور
الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه
له والجواب ان البسيط له ماهية والامكان يعرض للماهية
البسيطة بالنسبة الى الوجود وعورض ايضا بانه
لو صح ما ذكرتم لم يكن المركب ايضا مجعولة اذ ليس
المركب الا مجموع البسايط وانه يقتضى نفى المجعولية
بالكلية وهم لا يقولون به **فصل** الماهية كالانسان

مثلا لا تقبل الشركة ولا يمتنع حملها على كثيرين دون التعين
المخصوص كتعين زيد فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور
متعددة بالبديهة فهذا التعين غير الماهية وقد
اختلفوا في التعين الذي هو غير الهوية وباعتبار معها
يمتنع فرض اشتراكها هل هو موجود في الخارج ام لا والاول مذهب المحققين وهو الحق لانه جزء المتعين الموجود
في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج
بالضرورة وقال الكاتبي الناصر للمنطق ان اردت بالتعين
معروض التعين فلا نسلم ان التعين جزءه بل هو عارضه
ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه
لانه يكفي ان يكون العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا
في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا
نسلم ان المتعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود
التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجود ان قلت
ان المراد بالمتعين هو الشخص مثل زيد ولا ريب في قولنا
في وجوده ليس مفهوم مفهوم الانسان وحده
ولا الصدق على عمرو انه زيد فاذن هو الانسان مع
شيء اخر لتسمية التعين **فصل** اعلم ان نسبة الماهية
الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس
مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا تعين لشيء
منها الا بانضمام فصل اليه وهما يتحدان ذاتا وجعلا
ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك
الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة فليس في

الخارج موجود هو الماهية وموجود اخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد منها بل ليس هناك الا موجود واحد هو
الهوية الشخصية وان العقل يفصلها الى ماهية نوعية
وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل
والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهويتها وذواتها
اذ لا تمايز بين الماهية والتشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود
في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات الكلية
فينتزعها العقل تارة من ذواتها واخرى من الاعراض
المكتنفة بها المتكلمون القايلون بان التعين امر عدمي استدلوا
على دعواهم بوجهين الاول انه لو كان التعين وجوديا لتوقف
انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على
انضمامه اليها فيدور والجواب ان التعين كالفصل بالنسبة
الى الماهية فيتخصص حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها
متميزة قبل الانضمام فيلزم الدور الثاني لو كان التعين موجودا
خارجيا لكان متعينا فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون
متعينا في نفسه وكل واحد من التعين مشارك للتعينات
الاخر في كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين اخر فيتسلسل اذ
تنقل الكلام الى ذلك التعين الاخر والجواب ان التعينات
متمايزة بذواتها المخصوصة ومفهوم التعين الكلي المشترك
ينتزعه العقل من التعينات الموجودة الحقيقية المتمايزة
والاشتراك في هذا الامر العرضي لا يجوز الى ما به الامتياز
ولا يخفى ان شبهتي المتكلمين المذكورتين مبنيتان على كون
التعين امرا منضما الى الماهية في الخارج ممتازا في نفسه عنها

وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا وجودا

فصل في بيان بطلان القول بوحدة الوجود اعلم انه ظهر ثابتا من حقيقة الوجود والماهية بطلان ما ذهب اليه المتصوفة المسمين بالوجودية القايلين بان الباري تعالى ليس غير الوجود المحض من حيث هو وجود لا بشرط لا لتعين ولا بشرط التعين وليس هو بجوهر ولا عرض فان الجوهر له ماهية غير الوجود والعرض كذلك وليس موجودا فامتاز عن العدم الى تعين لامتناع اشتراكهما في شئ وليس متعينا ممتازا عن عالم الارواح والاجسام بل هو مجموع العالم ولنسبته الى اجزاء العالم نسبة الكلي الطبيعي الى افراده ولا شك ان هذا القول كفر صريح وشرك وضيح فانه قد ثبت بالدليل العقلي والنقلي ان ذات الباري شئ بحقيقته الشبيه ولكن لا كالاشياء مباين لجميع الخلق ولا يشبه شيا وقد بينا سابقا ان الوجود ليس في الخارج شئ وهو غير موجود بل هو من المعقولات الثانية من الامور الاعتبارية فلا يجوز ان يكون موثرا خالقا بانيا مصورا عالما قادرا مريدا كارها والكلي الطبيعي بالبداهة لا وجود له في الخارج وعلى تقدير التسليم لا يترتب الاثر في الخارج بل الاثر مترتب على الفرد والفرد لا يجوز ان يكون اثر الطبيعة الكلية لان الفرد هو الطبيعة مع القيد وبالضرورة لا يجوز ان يكون الشئ اثر نفسه وايضا لو كان الامر كما يقولون من ان نسبته تعالى الى العالم كنسبة الكلي الطبيعي الى الافراد لكان الله شبيها بالكليات الطبيعية

وهو تكذيب كقوله تعالى ليس كمثله شئ وما توا عن التنزيه والائمة صلى الله عليه واله في نفي التشبيه سبحانه وتعالى عما يشركون ويلزم ايضا ان يكون ذات الباري من الاشياء لان الوجود من اجلاها وهولاء معزون بدامنها ولذا قالوا انه تعالى من غاية الظهور قد خفي مع انه وقد علم من الدين ضرورة ان كنه ذات الباري لا يعرفها احد سواه ثم ادعى هولاء الجهلة على هذا الكفر الوضيح المكاشفة وزعموا ان هذا الاعتقاد حصل لهم من طريق الكشف ولم ينكر عليهم في هذا الادعاء الجهلة والضعفاء وجوزنا ان يكون الامر كما يقولون ولا ريب ان دعوى الكشف في هذا كدعوى الكشف في ان ليس العالم صانعا وفي ان الله ثالث ثلثة وفي انه تعالى ليس بعليم وفي انه ليس بقديم تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ثم اعلم ان جماعة ممن جمع بين الفلسفة والتصوف لما راوا ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد غير متناهية والباري تعالى موجود في الخارج واحد لا تكثر فيه اختاروا طريقة اخرى وهو انه تعالى واحد شخصي موجود بوجود هو عينه والتكثر في الموجودات بواسطة الامكان لا بتكثر الوجودات فانه اذا انتسب الوجود الى الانسان صار موجودا واذا انتسب الى الفرس صار موجودا اخر وعلى هذا القياس وهذا القول ايضا على ما حققناه باطل فانا قد بينا ان الوجود من المعقولات الثانية بتنزيه العقل من كل ما يمكن تحققه في الخارج فعلى هذا وحدة الوجود

لا معنى له ويلزم على هذا القول جواز نفي الموجود به
عن الله تعالى وجوبه مع ان اطلاق الموجود على الله
تعالى حقيقة من ضروريات الدين ويلزم ايضا ان يكون
الوجود من اسمائه تعالى والله سبحانه لم يسم به نفسه ولا
نبيه ولا احد من اوصيائه صلى الله عليه وآله وقولهم
بوجود هو عينه ان كان مرادهم ان ذات الله عين الوجود
البديهي فيرد عليهم اكثر ما يرد على القايلين بالقول الاتي
وان كان مرادهم ان ذات الباري غير الوجود البديهي
حقيقة ولكنه عينه مجازا باعتبار ان وجوده غير
مستند الى علة والباري على هذا التقدير موجد حقيقي
بوجوده الخاص وسائر الموجودات موجودات بوجوده
الخاص فلم يلزم وحدة الوجود قال الفاضل الشيرازي
المدعو بصدر الدين في الشواهد بعد ما اختار وحدة
الوجود طريقة محيي الدين واتباعه ليس فيما
ذكره بعض اجلة العلماء وسماه اذواق المتالهين من كون
موجودية الاشياء والماهيات بالانتساب الى الوجود
من معنى التوحيد اصلا ولا شئ من اذواق المتالهين
كان مبناه على ان الصادر عن الجاعل هي المهية دون
الوجود وان الماهية موجودة دون وجودها الذي
زعم انه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية وقد علمت
فساده ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعم لكان كل
من زعم ان الوجود الخاص الممكن امرا انتزاعيا غير حقيقي و
الواقع في الخارج هو الماهية موحدا توحيد العرفاء

وله ان يدعي ما ادعاه هذا الجليل ولا فرق الا بتسميه
الامر الاعتباري بالانتساب الى الجاعل حتى يكون وجود
زيد بمعنى ان له زيدا ولا مرية في سهل على ان في هذا الاطلاق
نظرا انتهى كلامه اقول قد عرفت بطلان وحدة الوجود
بهذا المعنى وبالمعنى الذي اختاره هذا الفاضل و
سنأتي بعبارته انشاء الله تعالى وبين جهة فسادها
وبطلانها واستدل عبد الرحمن الحاجي الذي هو
من المتصوفة القايلين بوحدة الوجود الذاهبين الى
موجودية الوجود المطلق وان الواجب هو الوجود المطلق
بان الوجود موجودة فانه لو لم يكن موجودا لم يوجد
شئ اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان الماهية قبل انضمام الوجود اليها غير موجودة
قطعا فلو كان الوجود ايضا غير موجود لا يمكن ثبوت
احدهما للاخر فان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له
بالضرورة فاذا لم يثبت احدهما للاخر لم يكن المهية
معروضة للوجود كما ذهب اليه اهل النظر وعارضة
له كما ذهب اليه القايلون بوحدة الوجود فلا يكون
موجودة فان قلت هذه المقدمة مخصوصة بما
عدا الموجود والمراد بها ان ثبوت الوجود لشئ و
هو غير صفة الوجود فرع لوجود المثبت له واما
ثبوت الوجود لشئ فانما هو مشروط بوجود المثبت
له حين ثبوت الوجود لا قبله ولا شك انه حين
ثبوت الوجود له موجودة بنفس ذلك الوجود

قلنا التخصيص والاستثناء انما يجريان في الخطابات
الظنية لا العقليات الصرفة لاسيما الضرورية وايضا
من راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرك ان انضمام
امرين معدومين في الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما
بموجود خارجي لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه و
اما بطلان الثاني فظاهر لاحتياج الى البيان فثبت ان
الوجود موجود واذا كان موجودا وجب ان يكون
وجوده بنفسه والا لتسلسل فيكون واجبا لامتناع
زوال الشيء عن نفسه ويلزم ان يكون حقيقته واجبة
بلحقها التعدد النسبي ايضا فانها الى الماهيات و
الاعداد الواجب وقد برهنوا على امتناعه انتهى كلامه
ويجيب عنه بانك لو تاملت فيما بيناه من ان الوجود
من المعقولات الثانية وانه ليس بموجود في الخارج
وليس بجاعل ولا مجعول بل المجعول هو الماهية و
الجاعل هو الحقيقة المجهولة الخارجية التي ينتزع العقل
منه الوجود ويمتنع ان لا ينتزع منه في وقت من الاوقات
وهو معنى وجوب الوجود قد عرفت ضعف هذا
الاستدلال وسخافته وبيانه انا نمنع الملازمة
الاولى وهو قوله لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء اصلا
ثم نمنع الملازمة الثانية في بيان الملازمة الاولى فان
نسبة الوجود الى الماهية ليس من ثبوت الشيء للشيء
فان الوجود ليس بشيء بل الوجود كون الشيء وحصوله
وان سلمنا انه شيء فنمنع عموم قوله فان ثبوت شيء

لشيء فرع لوجود المثبت له ونقول ان الضروري المسلم
ان القيام على نحو قيام البياض بالجسم فرع لوجود المثبت
له وقيام الوجود بالماهية ليس على نحو قيام البياض
بالجسم بل الموجود امر عقلي اعتباري ينتزعه العقل
من الماهية الواجبة الجاعلة ومن الماهيات الممكنة
بعد مجعوليتها وتحققها في الخارج وقوله التخصيص و
الاستثناء انما يجريان في الخطابات الى آخره في هذا
المقام غير موجه فان التخصيص والاستثناء لا يجوزان في
القاعدة العقلية اذا كانت كلية بالضرورة او بالدليل
وما نحن فيه ليس كذلك بل ما علم بالضرورة بعض
جزئياتها وهو ان يكون ثبوت الشيء للشيء على نحو قيام
البياض بالجسم فالتخصيص والاستثناء في امثال هذه
القاعدة العقلية يجوز بلا شك وقوله وايضا من راجع
وجدانه الى آخره ايضا ضعيف فانه على ما بينا ان الوجود
امر عقلي منتزع من الشيء المتحقق في الخارج فليس من قبيل
انضمام المعدومين في الخارج من غير قيامهما او قيام
احدهما بموجود خارجي حتى يشهد العقل بامتناعه
فلم يثبت على ما بيناه من استدلالك المستدل لكون الوجود
موجودا او واجبا وكون الممكنات موجودة بانتسابها
اليه فلم يثبت المدعى وهو وحدة الوجود مع ان قوله
الوجود موجود سفسطة لان العقل يحكم بالبديهة ان
الوجود غير الموجود ولا يحمل احدهما على الآخر واستدلاله
القاصر وهو من عمدة مروجي التصوف والقول بوحدة

الموجود فى شرح الفصوص على ان الحق هو الوجود المطلق
وهو واجب بوجوه سبعة ينبغى ان نأتى بها ونجيب عنها
ذكر اولا ان الوجود من حيث هو هو اى لا بشرط شئ غير
مقيد بالاطلاق والتقييد ولا هو كلى ولا جزئى ولا عام ولا
خاص ولا واحد بالوحدة الزايدة على ذاته ولا كثير بالكثرة
هذه الاشياء بحسب مراتبه فيصير مطلقا ومقيدا وكليا
وجزئيا وعاما وخاصا واحدا وكثيرا من غير حصول
التغير فى ذاته وحقيقته وليس بجوهر لانه موجود فى الخارج
لا فى موضوع او ماهية لو وجدت لكانت لا فى موضوع
والوجود ليس لذلك وليس بعرض لانه عبارة عما هو
موجود فى موضوع والوجود ليس موجودا بمعنى
انه له وجود زايد فضلا عن ان يكون موجودا فى
موضوع بل موجوديته بعينه وذاته لا بامر اخر يقوم به
عقلا او خارجا وليس امرا اعتباريا لتحققه فى ذاته
مع عدم المعتبرين وهو اعم الاشياء باعتبار عموم وانبساطه
على الماهيات وهو اظهر من كل شئ تحققا وانيه حتى
قيل فيه انه بديهى واخفى من جميع الاشياء مهية وحقيقة
فصدق فيه ما قال اعلم الخلق ما عرفناك حق معرفتك
ولا يخفى ان كلامه هذا مناف لما سبق من كلامه
وسيجئ لانه ليستفاد من كلامه هذا ان لله ماهية
وحقيقة سوى تحققه وانيته الذى هو الوجود
لانه ليس للوجود معنى سوى التحقق والانية والذى
ليستفاد من كلامه السابق انه ليس لله الا الوجود حقيقة

وكذا

وكذا يستفاد من كلامه الذى سيجئ من ان المراد بالوجود
ما يقابل العدم وليس هو شئ سوى كلانيته والتحقق الخ
وطعنا النظر عن لزوم التناقض وقلنا ان مراده بالوجود
ماهية مجهول له ذات وجود كما يستفاد من كلامه ههنا
فليس ذلك قولا بوحدة الوجود لان الحق تعالى على هذا
التقدير موجود لا بوجود مطلق كما هو مذهب القائلين
بوحدة الوجود وهو منهم بل من رؤسائهم لا يخفى ان هؤلاء
الضالين عن طرق الهدى خبطوا خبط عشواء ثم ذكر ان
قوام الاشياء بالوجود لان الوجود لو لم يكن شئ
فى الخارج فهو مقومها بل هو عينها اذ هو الذى يتجلى فى
مراتبه ويظهر بصورها وحقايقها فلا واسطة بينه
وبين العدم كمالا واسطة بين الموجود والمعدوم مطلقا
ولا ضد له ولا مثل له لانهما موجودان متخالفان او متماثلان
ثم قال فهو الواجب الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته للثبت
لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بنعوت الربوبية
المدعو بلسان الانبياء والاولياء الى ايجاده للاشياء اخفاها
فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها فى الغيبة الكبرى
ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها و
سماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله
الواحد القهار وكل شئ هالك الا وجهه وفى المصنف
تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب او من صوره الى
صورة فى عالم واحد فالمهيات صور كمالاته ومظاهر
اسمائه وصفاته انتهى اقول قوله ان قوام الاشياء بالوجود

الى قوله ولا واسطة بينه وبين العدم كلام سخيف ضعيف
فان المستفاد منه ان الوجود الذى هو مقابل للعدم
قوام للاشياء وكاريب ان الوجود المقابل للعدم معنى
عقلى اعتبارى منتزع من المهيات المتشخصة فكيف يجوز
ان يكون قواما للاشياء وقوله وهو الواجب الخ يفيد
ان الوجود الذى فى مقابل العدم هو الواجب لان الضمير
فى هو راجع الى الوجود وكاريب ان الوجود الذى فى مقابل
العدم امر اعتبارى عقلى فمع منافاته لما سبق من قوله
واخفى من كل شئ وهبة وحقيقة كزهوض وقوله والجأ
للاشياء اختفاؤه فيها الى اخره كلام من لا عقل له ولا ادب
ولا ايمان له ولا دين فانه قد علم من طريق العقل بداهة
ومن الدين ضرورة ان ماسوى الله تعالى ذوات منفصلة
مباينة لذات الله تعالى وذوات الله سبحانه شئ بحقيقة
الشيئية ولكن لا كالاشياء ثم اعلم ان من اقايلين بوحدة
الوجود من المتاخرين الفاضل الشيرازى المدعو بصدر
الدين صرح فى الاسفار والشواهد بان الوجود العام امر
اعتبارى عقلى ولكن له افراد وحقيقة عينية وجود
الواجب اصل الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات
تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وانه
تعالى يدرك بجميع الحواس الظاهرة والباطنة ولكن اكثر
عارفوا بالادراك وغيرهم غير عارفين به وبطلان هذه
الاعتقادات ومفاسدها لا يخفى على من له ادنى معرفة
بالدين وسنبين انشاء الله بطلانها وفسادها

ومراده بالعرفاء القايلين بهذه المقالات الباطلة الفاسدة
محيى الدين وامثاله من المتصوفة قال فى الاسفار ان افراد
مفهوم الوجود ليست حقايق مختلفة بل الوجود حقيقة
واحدة وليس اشتراكها بين الموجودات كاشتراك الطبيعة
الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية
والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية والوجود
كما لا يكون كليا ولا جزئيا وانما له التعين بنفس ذاته
العينية ولا يحتاج الى تعين اخر كما لا يحتاج فى موجوديته
الى وجود اخر لان وجوده ذاته وسنبين من مبحث
التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتغاير
بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود
مما تلهها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم
والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية
والتمام والنقص لا بامر زايد عليها عارض لها وتصور
يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف اقول الواسطة بين
الكلى والجزئ غير معقول وحقوق التعينات والتشخصات
لحقيقة الوجود المتشخص بالذات بنفس ذاته ظاهر
البطلان كما لا يخفى على اللبيب لاريب وقال فيه ايضا
ان حقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة
ولا خاصة وان كانت مشتركة بين الموجودات وقال هذا
عجيب لا يعرفه الا الراسخون فى العلم ولا يخفى ان هذا كلام
ظاهر البطلان فان ما ليس بكلى لا يمكن ان يكون مشتركا
بالضرورة وقال فى الشواهد الوجود لا يمكن تصوره بالحد

بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصور الشئ العينى
عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حد العين الى
حد الذهن فهذا يجرى فى غير الوجود واما فى الوجود فلا
يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة وعين العيان دون اشارة
الحد والبرهان وتفهيم العبارة والبيان واذ ليس له وجود
ذهنى فليس بكلى ولا جزئى ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا
مقيد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات وما
يوجد به من الماهيات وعوارضها وهو فى ذاته امر بسيط
لا يكون له جنس ولا فصل ولا ايضا يحتاج فى تحصيله الى
صحبة فصل او عرضى مصنف او مشخص انتهى اقول
ان اراد بالوجود معناه الذى وضع له اللفظ وهو الكون
والتحقق فهو من البديهيات بل اجلاها فكيف يكون
حاصلا فى الذهن وان اراد به معنى مجهول الكنه غير معروف
عند اهل اللغة فاطلاق الوجود عليه ليس الا على سبيل
المجاز فهو على هذا التقدير ليس بوجود حقيقة بل انما هو
ذات وجود فقوله بل يلزمه هذه الاشياء ظاهر البطلان
لان العقل يحكم بان الامر الشخصى المتشخص بالذات لا يكون
له مراتب بعرضه الاشياء المذكورة بحسب مراتبه وقوله
وما يوجد به الماهيات يفيد ان الماهيات موجودة
مع انه صرح بانها عقلية اعتبارية فى عدة مواضع ثم
فى الشواهد شمول الوجود للاشياء ليس كشمول الكلى
للجزئيات كما اشرنا بل شموله من باب الانبساط والسريان
على هياكل الماهيات سريانا مجهول التصور فهو مع

كونه

كونه امرا شخصيا متشخصا بذاته ومشخصا لما يوجد به
من ذوات الماهيات الكلية مما يجوز القول بانه مختلف
الحقايق بحسب الماهيات المختلفة كل منها بمرتبة من مراتب
ودرجة من درجاته سوى الوجود الاول الذى لا يشوبه
ماهية اصلا لانه صريح الوجود الذى لا اتم منه ولا
الوجود المتاكد الشديد الفوق الذى لا يتناهى فى قوته و
شدته بل هو فوق ما لا يتناهى فلا يحده حد ولا
يضبطه رسم ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحى
القيوم انتهى اقول قد صرح فى الاسفار بان الماهية امر
اعتبارى منتزع من الوجود فعلى هذا القول بان
الوجود ساقى هياكل الماهيات غير معقول ويستفاد
من كلامه هذا ان الوجود مع كونه شخصيا له مراتب
والماهيات المختلفة كل منها مختلفة بمرتبة من مراتبه
وهو بديهى البطلان لان العقل يحكم بان الامر الشخصى
الذى ليس بكلى لا يمكن ان تكون له مراتب ومراده باتحاد
كل من المهيات بمرتبة من مراتب الوجود نفى الماهيات
فى الخارج كما صرح به فى الاسفار والا كيف يمكن باتحاد
الشئين الموجودين فى الخارج بمعنى صيرورتهما
شيئا واحدا وقوله لانه صرف الوجود ان كان مراده
بالوجود ما وضع له اللفظ وهو المعنى البديهى فكيف
يجوز ان يكون ذات البارى صرف الوجود بهذا المعنى
وعلى تقدير التسليم كيف لا يحيطون به علما مع كونه
بديهيا وان كان مراده بالوجود شئ مجهول الكنه يحول

فهو ليس الا صرف الماهيه وليس وجود احقيقة
فى كلامه هذا تصريح بان الوجود مع كونه شخصيا شاملا
للاشياء سافى هياكل الماهيات ومقولا بالتشكيك
وهو ظاهر البطلان لان العقل حاكم بان غير الكلى
يمكن ان يكون شاملا للاشياء ومقولا بالتشكيك
لان الشمول للاشياء والتشكيك من لوازم الكلى فان
المشكك هو المعنى الذى يصدق على افراده بالتفاوت
الناشى من موضوعاته والوجود لا له افراد ولا موضوعات
فلا يكون مشككا واستدل فى الاسفار على ان الوجود
عينى وهذه عبارته ان للوجود حقيقه عينيه
لما كانت حقيقه كل شئ هى خصوصية وجوده الذى
ثبت له فالوجود اولى من ذلك الشئ بالكلى شئ بان
يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بان يكون ابيض
مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود بذاته
موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها
موجودة بل الوجودات العارضة لها وبالحقيقة
ان الوجود هو الموجود الى اخر كلامه اقول استدلاله
هذا ضعيف لان قوله حقيقة كل شئ خصوصية وجوده
ممنوع بل الحق ان حقيقة الاشياء مهياتها المتشخصة
والوجود منتزع منها وليس فى الخارج ما يحاذيه
وقوله فالوجود اولى قياس من قبيل استدلال الفقهاء
فى الفروع وقوله كما ان البياض اولى بان يكون ابيض كلام
غير موجه فان البياض الذى هو مبداء الاستفاق

لا يصدق عليه الابيض المشتق منه واستدل ايضا
فى الاسفار على عينية الوجود بقوله الموجود فى الخارج
ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية
كما توهمه اكثر المتاخرين من كيف والمعنى الذى حكموا بتقدمه
على جميع الاتصاف ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون
امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمى الذهنى لا ينتزع
لا يصح ان يمنع الاعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره من
ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة فى نفس
الامر وهذه الحقيقه هى التى تسمى بالوجود الحقيقى و
قد علمت انها عين الحقيقة والمتحقق انها شئ متحقق
كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا
الى ان الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاعى العقلى دون الحقيقة
العينيه ويندفع بما ذكرنا قول بعض المدققين
من ان الحكم بتقدم الوجود على قبلية الماهيات غير
صحيح لانه ليس للوجود معنى حقيقى الا انتزاعى كما نقل
ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات ونقررها
انما هو الوجود بالمعنى الحقيقى العينى الانتزاعى العقلى
انتهى اقول استدلاله بتقدم الوجود على جميع الاتصاف
ومنعه لطريان العدم على ان الوجود له حقيقة
فى الخارج فى غاية الضعف لانا نعلم قطعا بانه ليس فى
الخارج ما يصح ان يسمى بالوجود بل ليس سوى الماهيه
المتشخصة المسمى بالهوية شئ ولا استبعاد فى ان يكون
الموجود العقلى الانتزاعى الذى مقابل العدم سالغا

من طو بان العدم ويكون الاتصاف به متقدما على جميع
الاتصاف بل الحق ان المنع من طريان العدم وتقدم الاتصاف
من خواص الموجود بالمعنى المذكور والتحقيق بان الماهية
الممكنة اذا كانت مجعولة متقررة ينتزع العقل منها الوجود
والمجعولية ويمتنع من انتزاع العدم منها واذا لم تكن متقررة
ينتزع العقل منها العدم وعدم كونها مجعولة لا يمنع
من انتزاع الوجود منها فيما ذكرناه اندفع ما دفع به قول
بعض المدققين قوله وقد علمت انه عين الحقيقة والتحقق
لا انه شئ متحقق بقيد ان مراده بالوجود معناه البسيط
الحقيقي لان التحقق عبارة اخرى للكون والحصول وهذا
بناء على بعض ما تقدم من كلامه واستدل ايضا للاسفار
على تحقق الوجود في الخارج بما هذه عبارته ولو لم
يكن افرادا حقيقة وراء الحصص لما اتصف بلوازم الهويات
المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها
فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته وجود الممكن
مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم
الماهية او من لوازم مراتب المتفاوتة كمالا ونقصانا وحينئذ
لا بد ان يكون في كل من الوجودات امر وراء الحصة من مفهوم
الوجود والا لما كانت متخالفة الماهية كما عليه المشائين
او متخالفة المراتب كما راه طائفة اخرى اذ الكلي مطلقا بالقياس
الى حصصه نوع غير متفاوت فقول هذه شبهة ضعيفة
والتحقيق انه ليس للوجود افراد حقيقة سوى الحصص كما
يلزم من اتصاف الحصص بلوازم الماهيات المتخالفة

فانا نعلم قطعا بان الموجود المنتزع بنصف حصصه بلوازم
الماهيات المتخالفة المتفاوتة لان وجود الباري باعتبار
ان ذاته تعالى غير محتاج الى علة وجعل جاعل بتصف بالغنى
ووجود الممكن باعتبار ان ذاته محتاج الى علة وجعل
جاعل يتصف بالفقر والاحتياج فاتصاف حصص الوجود
بالغنى والفقر باعتبار الماهيات المتخالفة التي ينتزع منها
الوجود فلم يلزم ان يكون للوجود افراد حقيقية ليصح
بلوازم الماهيات المتخالفة قال في الشواهد ان الوجود
بالقياس الى الماهية ليس كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها
بل هما واحد في الاعيان وكذا في الاذهان فلا قابلية ولا
مقبولية ولا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم
الشئ على نفسه وكون الوجود قبل الوجود وغير ذلك
الا ان للعقل ان يلاحظ في الموجود معنيين ماهيته و
وجوده فاذا حلل العقل الموجود العيني او الذهني الى
امرين فهما بالماده والصوره اشبه منهما بالموضوع
والعرض وكيفية هذا الاتصاف والقابلية ان للعقل
ان يلاحظ الهوية ويجردها عن كافة الوجودات منتزعا عن
هذا التجريد لانه نحو وجود ايضا فيصفها بالوجود الذي
هو به موجود فهذا الملاحظ ايضا بصحيح قاعدة الفرعية
من حيث انها تجريد وتخليط معا لانها تخليط القابل
عن المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود وهي بعينها
نحو من الوجود فيكون متاحدة معه فانظر ما اشمل انبساط
نور الوجود وما اوسع انبساط ضوءه حيث يلزم من

اثباته انتهى اقول قوله هذا ينافى ما تقدم من قوله
واما فى الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة الى قوله
واذ ليس له وجود ذهنى فليس بكلى ولا جزئى فانه يفيد
ان الذهن لا يدرك ولا يتعقل الوجود وكلامه ههنا يفيد
ان العقل يلاحظ فى الموجود معنيين ويحلل الموجود العينى
او الذهنى الى امرين وكذا صرح بهما بعد ان الوجود لا اتم منه
هو نفس كون الاشياء وقوله وهى بعينها نحو من الوجود
كلام سخيف فان الماهية من حيث هى كيف يكون نحوا من
الوجود وقوله فهما بالمادة والصورة اشبه منهما
غير صحيح فانه كما لا شبه بين الماهية والوجود وبين الموضوع
والعرض لا شبه بينهما وبين المادة والصورة لان على
المذهب الحق المشهور ليس فى الخارج سوى الماهية
المتشخصة والوجود امر عقلى منتزع منها وعلى مذهب
المتصوفة الذين هو منهم ليس فى الخارج سوى الوجود
والماهية امر اعتبارى منتزع من الوجود بخلاف المادة
والصورة فانهما خارجيتان ثم قال الاشراق السابع فى
نفى الحد عنه تعالى قد مر ان ذاته صرف الوجود الذى
لا اتم منه والوجود اعرف الاشياء وابسطها فلا معرف له
ولا كاشف فلا جزء له خارجيا ولا ذهنيا واذ لا ماهية له
فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتركب الحد منهما غالبا
وانبساطه ولا حد له فلا برهان عليه اذ الحد و
البرهان مشتركان فى الحدود فذات البارى مما
لا حد له ولا برهان عليه واما صفاته واسمائه فلا

استحالة فى كون معانيها ذوات حدود وبراهين لانها
مفهومات كلية من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم
الله ومعناه فوجود جميع الاشياء برهانه وحدود جميع
الحقايق لامكانيه واقعة فى حده ثم قال تفريع عرفانى فالعالم
صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة
معنى الاسم الظاهر وهذا ايضا من الحكم التى لا يمسها الا المطهرون
اقول لا يخفى ان قوله ان ذاته صرف الوجود الذى لا اتم منه
والوجود اعرف الاشياء يفيدان ذاته تعالى من حيث انه اعرف
الاشياء لا يعرف له وكاشف ولا شك ان الوجود الذى هو
الاعرف هو الوجود العام المنتزع فان اراد ان ذاته تعالى
صرف الوجود بهذا المعنى العام فهو بديهى البطلان بل
كفر محض وان اراد ان ذاته تعالى صرف الوجود بالمعنى المجهول
فقوله الوجود اعرف الاشياء لا معنى له قوله اذ لا ماهية
له كلام بلا تحقيق بل الحق ان البارى تعالى شأنه موجود فا
هية ولا يلزم منه مفسدة التركب لان الوجود امر عقلى
اعتبارى لا ذات له تعالى فيلزم التركب قال فى الاسفار ان جميع
الوجودات الامكانيه والانيات الارتباطيه التعلقيه
اعتبارات وشئون للوجود الواجبى واشعة وظلال
للنور القيومى لا استقلال لها ولا يمكن ملاحظتها ذواتا
منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق
بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها لا ان لها حقا
على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والفاقة
والحاجة اليه بل هى فى ذواتها محض العلاقة والتعلق

فى الاسفار

فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة
واحدة وليس غيرها الا شئونها وفنونها وحيثياتها
واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوءها وتجليات
ذاتها كل ما في الكون وهم اوخيال او عكوس في المرايا
او ظلال ثم قال بعد نقل عبارات لابن سينا وما
اكثر ما زلت اقدام المتاخرين حيث حلوا هذه العبارات
وامثالها الموروثة من الشيخ الرئيس واترابه واتباعه
على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في المهيات سوى
الحصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها واتى كثير
شديد بدّ عنهم في اعتبارية الوجود وناصل الشبهات
حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بيّنا ان الامر
بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقايق الثابتة
الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في كل
طايفة من اهل الكشف والبقين بالاعيان الثابتة
ما شمّت رايحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من نضاعيف
اقوالنا الآتية انشاء الله تعالى وستعلم ايضا ان مراتب
الوجودات الامكانية التي هي حقايق الممكنات ليست
الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والجود الواجبي جلّ
مجده وليست هي اصورا مستقلة بحالها وهو با
مزاسة بذواتها بل انما هي شئونات الذات واحدة
وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي
وهذه حكاية عما سيرد بسطه وتحقيقه انشاء الله
تعالى فبالجملة فقد تبين لك الان ان مفهوم الوجود

العام

العام وان كان امرا ذهنيا مصداقيا انتزاعيا لكن افراده
وملزوماته امور عينية كما ان الشئ كذلك بالقياس
الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود
الى افراده كنسبة مفهوم الشئ الى افراده لكن الوجودات
معان مجهولة الاسامي سواء اختلف بالذات او بالمراتب
الكمالية والنقصية شرح اسماتها انها وجود كذا ووجود
كذا والوجود الذي لا سبب له يلزم الجميع في الذهن
العام البديهي والمهيات معان معلومة الاسامي
والخواص اقول لا يخفى على ذي الفطرة الصحيحة والطبيعة
السليمة ان ذوات الممكنات ذوات منفصلة وآثار
للباري عز وجل وقوله بل هي في ذواتها محض العلائق
والتعلق غير معقول فان العقول السليمة تحكم
بان الذوات المجعولة ليست عين العلامة والتعلق
بل هي ذوات علامة وتعلق والعلاقة والتعلق
من الامور العقلية بالحكم بان الذوات الممكنة وهم
اوخيال اوظلال او عكوس المايا خطا خطا السوفسطا
قال كل ذلك بالبرهان القطعي اقول لم يقم برهان على
ان حقايق الممكنات اشعة واضواء للوجود الواجبي
بل البرهان قايم على ان الممكنات اثار ومجعولات للوجود
الواجبي وهذا لا يستلزم وحدة الوجود الذي هو مذهب
قوله لكن افراده وملزوماته امور عينية كما ان الشئ
كذلك اقول الوجود بمعناه المصدري لا يجوز ان يكون
كالشئ افراده عينية لان الوجود بمنزلة الشئية فكما

يجوز ان يكون افراد الشيئية عينية فكذا يجوز ان يكون افراد
الوجود عينية فقياس الوجود بالشيء المصادر بالمشتق
وهو لا يجوز قال في كتاب الاسفار اعلم يا اخا الحقيقة ايدك
الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو
عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك
وعن التصديق بان المدرك ما ذا وقد يكون مركبا وهو
عبارة عن ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان
المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك
الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل
فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء ليس الا نحو وجود
ذلك الشيء سواء كان الادراك حسيا او خياليا او عقليا
وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق ربما بين
عند المحققين من العرفا والمتالهين من الحكماء ان وجود
كل شيء ليس الا حقيقته هويته المرتبطة بالوجود الحق
القيوم وان الهويات الوجودية من مراتب تجليات
ذاته ولمعات جماله وجلاله فاذن ادراك كل شيء ليس
الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالوجود
من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته
وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق ان صرح ذاته بلا
منتهى سلسلة الممكنات فكل من ادراك شيئا من الاشياء
باي ادراك كان فقد ادرك الباري وان غفل عن هذا
الادراك الا الخواص من اولياء الله فظهر وتبين ان هذا
الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده

ولا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته واما الادراك المركب
سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الاولياء
والعرفاء او بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين
في صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط
التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطاء والصواب الذي
يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب
بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطأ
والجهالة اصلا كما في الفارسي دانش حق ذوات را كفر
دانش دانستست كان فكريست فاذن فالكشفان كانا
الحسي كدركات سائر القوى الادراكية مظاهر الهوية لا لهيه
التي هي المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فبعضها
يشاهده وينظر اليه وباذنه يسمع كلامه وبانفاسه
رائحة طيبة الاعلى وجه يقول المجسمة تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح
مع تقدس ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته
عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطبق عليه اهل
الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود
بل جميع الموجودات بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عالمون
بربهم مسبحون له مشاهدون لجماله سامعون لكلامه
الى اخر كلامه اقول اعلم ان الحنابلة افترقوا فرقتين فرقة
منهم المجسمة القائلون بالجسم وفرقة اخرى المتصوفة
القائلون بان الباري تعالى مدرك بالحواس مع انه ليس
بجسم كما اختاره هذا الفاضل وهو مذهب محي الدين

واقرانه واتباعه وبطلان كلا القولين في اعلا درجة
الظهور قوله بل جميع الموجودات بالمعنى الذي ذكرنا
عقلاء اقول يمكن ان يقال ان هذا القول بعد ما
اختاره ابو الحسن الاشعري من تجويز رؤية الله مع تجرد
ورؤية الروائح والاصوات ورؤية اعمى الاندلس وهو
من مدائن المغرب بقدة تصبن وهو مدينة من مدائن
المشرق والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله
الموجودات عقلاء عارفون بربهم ليس بكلام ذي لب
لانه من الضروريات الدينية والبديهيات العقلية
ان الجمادات ليست بذوات حيوة ومعرفة وعقل بل
تسبيحها دلالتها ولا يخفى ان هذه العقيدة من عقائد
الدجالين محي الدين حيث قال في فصوص الحكم في فص حكمة
عيسوية في كلمة ايوبية اعلم ان سر الحيوة سرى في الماء
فهو اصل العناصر والاركان ولذلك جعل الله من الماء
كل شيء حي وما من شيء الا وهو حي فانه ما من شيء الا وهو
يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه تسبيحه الا بكشف الهي ولا يسبح
الا حي فكل شيء حي فكل شيء اصله ثم رد في الاستدلال
القول المشهور بين المتصوفة بان الواجب تعالى هو الوجود
المطلق وهذه عبارته ان الدليل على لسان طائفة
المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا
بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا
ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تغايرا او تقيدا
لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون حقيقة

وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب والمركب
المفروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة
انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم
يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل موجود
حتى الفادورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي
لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي
افراده وما هو هو امر احتياج الخاص الى العام باطل بل
الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان
العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل
دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم
من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه
وما يمتنع عدمه فهو واجب مغالطة منشائها عدم
فرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب
لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه
يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر
لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والمعلومية وغيرها
فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع انصاف الشيء بنقيضه
قلنا الممتنع انصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة
مثل الوجود عدم لا بالاستقاق مثل قولنا الوجود معدوم
كيف واتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات
الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان
وقالت طائفة من القائلين بوحدة الوجود بان الوجود

واحد شخصي والتكثر في الموجودات وابطل هذا القول
ايضا في الاسفار وهذا عبارته وقال طايفة ان موجودة
الواجب يكون ذاته تعالى وجودا خاصا حقيقيا ومتميزا
الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب
بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الوجود
بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجودات
فاذا انسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود
واذا انسب الى الفرس موجود اخر وهكذا ومعنى قولنا
الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او
الفرس موجود ان له نسبته الى الواجب حتى ان قولنا
وجود زيد وعمرو وجود عمرو وقوله اله زيد واله عمرو ومنهم
الوجود حينئذ اعم من الوجود القايم بالانه الى قوله
ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكماء
اقول القول بوحدة الوجود بجميع معانيه باطل وبطلانه
قد علم من الدين ضرورة ولا يحتاج الى بسيط الادلة عليها
العقلية والنقلية ولكن بيننا وبين كاناني بعض الاخبار
الواردة من طريق الائمة الاطهار عليهم السلام روى ابن بابويه
في توحيده باسناده عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله
عليه السلام في قوله عز وجل ما يكون من نجوى ثلثة الا هو
رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا
اكثر الا هو معهم اينما كانوا فقال هو واحد احدي الذات
باين من خلقه وبذلك وصف نفسه وهو بكل شئ محيط
بالاشراف والاحاطة والقدرة لا يغرب عنه مثقال

في السموات ولا ارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بالاحاطة العلم
لا بالذات وروى فيه ايضا باسناده عن ابي جعفر قال سئل
ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وهو الله في
السموات وفي الارض قال كذلك هو في كل مكان قلت بائنة
قال ويحك ان الاماكن اقدار فاذا قلت بذاته لزمك ان تقول
في اقدار وغير ذلك ولكن هو باين من خلقه محيط بما
خلق علما وقدرة واحاطة وسلطانا وليس علمه بما
في الارض باقل مما في السماء لا يبعد منه شئ والاشياء
له سواء علما وقدرة وسلطانا وملكا واحاطة وروى
ايضا في توحيده في باب صفات الذات حديثا طويلا
هذا موضع الحاجة منه ولا تدرك معرفة الله الا بالله
والله خلو من خلقه وخلقه خلو منه ووجه الكلام
في هذه الاخبار ظاهر لا يحتاج الى البيان لا يخفى ان القول
بوحدة الوجود لم يظهر ولم يشتهر الا من قبل محيي الدين
محمد بن العربي الاندلسي الحنبلي واتباعه وكان هذا
الرجل في غاية سخافة العقل ورقته كما سيظهر لك انشاء
واما المتقدمون من المتصوفة كابي يزيد والحلاج و
امثالهما فالظاهر من اقوالهم ان بعضهم كانوا قايلين بالاتحاد
وبعض بالحلول وعلى هذا الاعتقاد الضعيف والمذهب
السخيف كان ابو يزيد البسطامي يقول ليس في جبتي سوى
الله ولا اله الا انا وكان يقول الحلاج انا الله وانا الحق
ثم اعلم ان محيي الدين الذي هو في الحقيقة ميت الدين
قد شهر القول بوحدة الوجود بين ضعفاء المسلمين

بمكره وخدعه كان يكذب لتسخير العوام واسباه العوام
من الطلبه وترويج الباطل ويدعى انه راى النبى صلى الله
عليه واله فى النوم وكان بيده كتاب فقال له هذا
فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به
فصنف كتابا مشتملا على انواع الكفر والزندقه من انه
خاتم الاولياء وان جميع الانبياء والاولياء اخذوا العلم
واقتبسوه من مشكوته وانه صاحب النبوة العامه
وان جميع الانبياء انوه واجتمعوا عنده لتهنيه بختم النبوة
وانه لم ياكل ولم يشرب تسعة اشهر وكلما وضعوا عند
المايده تجسم الله فقال له انا اكل وتشاهد فى فكان
يتمن من غير اكل وشرب وكان من دعاويه الباطلة
الفاسده دعوى وحدة الوجود فصدقه فيما ادعاه
جماعة كثيرة من السفها والضعفا وكفره وحكم بكفره
جماعة من الاذكياء والعقلاء فينبغى ان نأتى هنا ببعض
كلماته الدالة على كفره وحماقته وسفاهته ونقدم رقيا
التى انخدع السفهاء بها وبين وجوه كفره وخدعته
لعل من لم ينخدع بعد نخدعه ووساوس نسلم
بطالعة كلامنا من الانخداع ومن انخدع وضل وخرج
من طريق الضلال قال فى كتابه الموسوم بفصوص الحكم
بعد اتمام الخطبة اما بعد فانى رايت رسول الله ص
فى مبشره ارتيها فى العشر الاواخر من المحرم لسنة سبع
وعشرين وسمائه قال الشارح وهو القيصرى تمهيد
عذر لاظهار هذا الكتاب الى الخلق فان الاولياء امنا

الله

الله تعالى والامين لابد له من ان يحفظ الاسرار التى اؤتمن
عنده ويصونها عن الاغيار كما قال يقولون خبنا فانا
امينها وما انا اذخبرتهم بامين اللهم الا ان يؤمر واباظهارها
حينئذ يجب عليهم الاظهار والاخبار انتهى كلام الشارح
انظر ايها اللبيب الى عقل هذا الشارح كيف صدق هذا
المدعى الكذاب واعتقد انه من اولياء الله واسانه بغير
دليل وبرهان المدعى يجر دسه دمشق وبيده صلى الله
عليه واله وسلم كتاب فقال لى هذا كتاب فصوص
الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به فقلت السمع
والطاعه لله ولرسوله واولى الامر منا كما امرنا فحققت
الامنيه واخلصت النيه وجودت القصد والهمه الى
ابراز هذا الكتاب كما خذه لى رسول الله صلى الله
عليه وسلم من غير زيادة ونقصان وسالت الله
ان يجعلنى فيه وفجميع احوالى من عباده الذين ليس
للشيطان عليهم سلطان وان يحصننى فجميع ما يرد على
بنانى وينطق به لسانى وينطوى عليه جنانى بالالقاء السوح
والنفث الروحى فى الروع النفسى بالنيابة الاعتصامى
حتى اكون مترجما لا متحكما لنتحقق من يقف عليه من اهل
الله اصحاب القلوب انه من مقام القدس المنزه عن
عن الاعراض النفسيه التى يدخلها التلبيس وارجو ان يكون
الحق تعالى لما سمع دعائى فاجاب ندائى فما القى الا ما يلقى
الى ولا انزل فى هذا المسطور الا ما ينزل به على ولست بنبى
ولا رسول ولكنى وارث ولاخرت حارث فمن الله فاسمعوا

والى الله فارجعوا واذا ما سمعتم ما اوتيت به فعوا ثم ما
فصلوا محل القول واجعوا ثم سوّا به على طالبه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي وسعكم فوسعوا قول الرؤيا المبشر فلقد
ادعاها هذا الرجل الضال الكذب محض وافتراء صرف
اختلقها من تجاه دعاويه الباطله وجلبا لقلوب
الجهله وان سلمنا انه لم يتعمد الكذب فيحتمل انه رأى الشيطان
ولكن لضعف بصيرته لم يفرق بينه وبين النبي صلى الله
عليه واله كما لم يفرق فاليقظة بين الحق والباطل ولا
يخفى ان المعنى ادعاه هذا الرجل الخداع الغرار معنى
النبوة وان نفاها ظاهرا عن نفسه خوفا من القتل
ويستفاد من كلامه في فص حكمه قدرية ان النبوة
عنده على نوعين النبوة العامه ونبوة التشريع وهو
ناف للنافه عن نفسه دون الاولى حيث قال واعلم
ان الولاية هي الفلك المحيط العام وهذا لم تنقطع وما
الانباء العام واما نبوة التشريع والرسالة فقد انقطعتا ثم
قال بعد كلام وهذا الاسم اي الولي باق جار على عباد
الله دنيا واخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق
بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطيف بعباده فابقى
لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها فادعى هذا الرجل
المفسد ان رسالته ووضع التشريع حتم على النبي صلى
الله عليه واله والنبوة العامة التي هي اخذ المعارف و
الاحكام والمعلوم الغيبي من المعدن الذي يأخذ منه
الملك بأقيه وادعى انه صاحب هذه النبوة ويسمى كلا

الدال

الدال على ما نسبناه اليه وزعم ان ما سطره في كتاب
الفصوص والفتوحات من كلمات الكفر من الانباء التي
اوحيت اليه واشار الى هذا بقوله فما الفى الا ما يلقى
الى ولا انزل في هذا السطور الا ما ينزل به علي فان هذا
صريح في ان ما اتى به في فصوصه نزل عليه من الله
تعالى ويؤيد ما قلناه قوله بعد ذلك فمن الله فاسمعوا
والى الله فارجعوا وها انا اذكر وابعض ما كفروه به
وما حكموا به على كفره وقوله في فص حكمة الهية في
كلمة ادمية وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين
الذي به كون النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي
انسانا فانه ينظر الحق الى الخلق فيرحمهم فهو الانسان الكامل
الازلي والفناء الدائم الابدي وهذه العبارة تدل على
كفره من وجهين احدهما انه اعتقد ان ذات الله الذي
مباين للمخلوقات بمنزلة العين والانسان بمنزلة انسان
العين وهو البصر ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر والثاني
انه اعتقد ان الانسان حادث ازلي وهذه العقيدة
كفر من غير شك وما كفروه قوله في هذا الفص فوصف
نفسه لنا بنا فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا واذا
شهدنا شهد نفسه ووجه دلالة هذه العبارة على
كفره ظاهر وما يدل على كفره وضلاله وحمقه وسفاهة
رأيه كلامه في فص حكمة قلبية في كلمة صاحب التحقيق
يرى الكثرة في الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء كالهية
وان اختلف حقايقها وكثرت انها عين واحده فهذه

كثرة معقولة فى واحد العين فيكون التجلى حد كثرة شهودية
فى عين واحدة كما ان الهيولى توجد فى حد كل صورة ومع
كثرة الصور فى احادها ترجع فى الحقيقة الى جوهر واحد
وهو هيولاها فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف
ربه ثم ذكر فى هذا الفص ان العالم كلها اعراض تتبدل مع
الانفاس ولا يعرف هذا التبدل اهل النظر والفكر ثم قال لكن
قد عثرت عليه الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض
وعثرت عليه الحسابية فى العالم كله وجهلهم اهل النظر
باجمعهم ولكن اخطأ الفريقان اما اخطاء الحسابية فلكونهم
ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم باسره على احدية عين
الجوهر المقبول الذى قبل هذه الصورة ولا توجد الا بها
كالانفعال الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق فى
الامر واما الاشاعرة فاعلموا ان العالم كله مجموع اعراض
يتبدل فى كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ثم قال بعده
كلام واما اهل الكشف فانهم يرون الله تعالى يتجلى فى كل
نفس ولا يكرر التجلى ويرون ايضا شهودا ان كل تجلى
يعطى خلقا جديدا ويذهب بخلق قد هاب به هو الفناء
عند التجلى والبقاء لما يعطيه التجلى الاخر فافهم ووجه
دلالة هذه الكلمات على كفره ظاهر فانه يستفاد منها ان
الله سبحانه عين واحدة والكثرة تعرضها فحقيقة الاشياء
الكثيرة واحدة ولا شك ان هذا الاعتقاد مخالف لما علم
من الدين ضرورة من كونه تعالى مباينا لجميع المخلوقات
ويستفاد منها ايضا ان العالم كلها تتبدل مع الانفاس

ولعله

ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر وزندقة لانه يستلزم ان
من عصى فى وقت ثم تاب فى وقت اخر ان يكون التائب غير
العاصى وهو مخالف لما علم من الدين والعقل ضرورة
وقد يدل ايضا على كفره وضلاله قوله فى نص حكمة اتت
فى كلمة هارونية وهذه عبارة كان علم قوة ارداع
هرون بالفعل ان تنفذ فى اصحاب العجل بالتسليط على
العجل كما سلط موسى عليه حكمه من الله ظاهرة فى الوجود
يعبد فى كل صورة واذهبت الانا تلك الصورة بعد ذلك
فما ذهبت الا بعد تلبست عندها بالالوهية و
لهذا ما بقى نوع من الانواع الا وعبد اما عبادة قالها او
عبادة تسخير ولا بد من ذلك لمن عقل ووجه دلالة هذا
الكلام على كفره انه يدل ان الله سبحانه لم يسلط هرون
على السامرى حتى حمل الناس على عبادة العجل لانه تعالى اراد ان
يعبد فى كل صورة ولا شك ان هذا العقيدة كفر مخالف
لما علم من الدين ضرورة ومما يدل على كفره وضلاله قوله
فى هذا الفص فخشى هرون ان ينسب ذلك الفرقان اليه
فكان موسى اعلم بالامر من هرون لانه علم ما عبد اصحاب
العجل لعلمه بان الله قد قضى ان لا يعبد الا اياه وما حكم الله
بشئ الا وقع فكان عتب موسى اخاه هرون لما وقع الامر
فى انكاره وعدم اتباعه فان العارف من يرى الحق فى كل
بل يراه عين كل شئ فكان موسى يرى هرون تربية علم
وان كان اصغر منه فى السن انتهى كلامه ووجه دلالة هذا
الكلام على كفره انه يستفاد منه ان موسى لم يعاتب اخاه

هرون على ان قومه عبدوا العجل بل غايته على انكارهم
عليهم في عبادة العجل ولاشك ان هذه العقيدة كفر ومحاد
للدين ضرورة ومما يدل على كفره وضلاله قوله في فص حكمة
هيمنية في كلمة ابراهيمية فمحدث واحده ويعبد من
فاعبده ووجه الدلالة ظاهر ومما يدل على كفره وضلاله
قوله في فص حكمة نفثية في كلمة شيثية وهذا عبارته
فنقول ان الاعطيات اما ذاتية او اسمائية فاما المنح
والهبات والعطايا الذاتية فلا يكون ابدا الا عن تجلي
الهي والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصوره استعدادية
المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما راى سوى
صورته في مرآة الحق وما راى الخلق ولا يمكن ان يرى
مع علمه انه ما راى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد
اذا رايت الصور فيها لانها مع علمك انك ما رايت
الصور او صورتك الا فيها فابرز الله ذلك مثالا
بصفه ليجليه الذاتي ليعلم المتجلى له انه ما راه وما
مثال اقرب ولا اشبه بالرؤية والتجلي من هذا واجهد
في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة
ان ترى جرم المرآة لا تراه ابدا البتة حتى ان بعض من
ادرك مثل هذا في صورة المرآة ذهب الى ان الصورة
المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة وهذا اعظم ما قدر
عليه من العلم والا كما قلناه وذهبنا اليه وقد بينا
هذا في الفتوحات المكية واذا ذقت هذا ذقت
الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا

تطمع ولا تتعب بنفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرك
فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك
في رؤيتك نفسك وانت مراتي في رويتي اسماءه و
ظهور احكامها وليس سوى عينه فاختلط الامر عليهم
فمنا من جهل في علمه فقال والعجز عن درك الادراك
ادراك ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا وهو على
القول بل اعطاه العلم السكوت وهذا هو علم عالم
بالله وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء
ولا يراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة الرسول
الختم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولي الخاتم
حتى ان الرسل لا يرونه حتى يراوه الا من مشكوة خاتم الاولياء
فان الرسالة والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالته
تنقطعنا والولاية لا ينقطع ابدا فالمرسلون من كونهم
اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء
فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء
تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك
لا يقدح في مقامه ولا ينافض ما ذهبنا اليه فانه
من وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد
ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه في فضل عمر
في اساري بدر بالحكم فيهم فما يلزم الكامل ان يكون
التقدم في كل شئ وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال
الى التقدم في رتب العلم بالله هنالك مطلبهم واما
حوادث الاكوان فلا التفات لخواطرهم بها فتحقق ما ذكرنا

وجه دلالة هذه العبارات على كفره انه جوز تجلى
الذات وادراكه مع انه قد علم من الدين ضرورة انه تعالى
لا يدرك بالابصار الظاهرة والباطنة ثم ادعى ان جميع
الاولياء والانبياء حتى خاتم الانبياء صلى الله عليه
واله يأخذون العلم بالله منه ويقتبسون من مشكاته
ولا شك ان هذا القول كفر بلا شك ان الشك في كفر
قائله كفر ومما يدل ايضا على كفره انه رجح نفسه على
خاتم الاولياء صلى الله عليه واله في هذا الفص وهذه
عبارته ولما مثل النبي صلى الله عليه واله النبوة بالحايط
من اللبن وقد كان سوى موضع اللبنة واحدة وكان من
تلك اللبنة عين انه صلى الله عليه واله لا يراها الا كما قال له
لبنة واحدة واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤية
فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه واله وهو
في الحايط موضع لبنتين واللبنتان من ذهب وفضة
فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحايط عنهما ويكمل بهما
لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد ان يرى نفسه تنطبع
في موضع تلك اللبنتين فيكمل الحايط قال الشارح وهو القيصري جواب لما
قوله ولا بد ان يرى نفسه تنطبع اي لما مثل خاتم الرسل
النبوة بالحايط ورأى نفسه تنطبع فيه لا بد ان يرى خاتم
الولاية نفسه كذلك لما بينهما من المناسبة والاشتراك
في مقام الولاية ومعناه ظ قال رضي الله عنه في فتوحاته
انه رأى حايطا من ذهب وفضة وكان الا موضع لبنتين

احديهما من فضة والاخرى من ذهب فانطبع رضي موضع
تلك اللبنتين وقال فيه واما انا شك اني انا الرائي
ولا اشك اني انا المنطبع موضعهما وفي كمل الحايط ثم
عبرت الرؤيا بختام الولاية لي وذكرت المقام للشايخ
الذين كنت في عصرهم وما قالت من الرائي فعبرت انما
عبرت به المتن والسبب الموجب لكونه واها للبنتين
انه تابع لشرع خاتم الرسل وهو في الظاهر موضع اللبنة
الفضية وهو ظاهرة وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو
اخذه عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع
فيه لا نه يرى الامر على ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا
وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فانه اخذ من
المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به الى الرسول
فان نهمت ما اشرت به اليه فقد حصل لك العلم
النافع وكل نبي من لدن ادم الى اخر نبي ما منهم احد
يأخذ الا من مشكوة خاتم النبيين وان تاخر وجوده
فانه بحقيقته موجود وهو قوله كنت نبيا وادم بين
الماء والطين وغيره من الانبياء ما كان نبيا الا حين
بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الماء
والطين وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيله
شرايط الولاية من الاخلاق الالهية والاتصاف بها
من كون الله يسمى بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث
ولايته لنسبته مع الخاتم للولاية نسبة الانبياء والرسل
معه فانه الولي الرسول النبي وخاتم الاولياء الولي الكو

الاخذ عن الاصل المشاهد للمراتب ولا يخفى ان هذه العبارات
تدل من وجوه على انه رجح نفسه على خاتم الانبياء
الوجه الاول انه صلى الله عليه واله على ما روى عنه
شبه النبوة بالحايط وقال ان حايط النبوة قد تم ولم
ينقص منه الا لبنة واحدة واما تلك اللبنة فتم بي حايط
النبوة وهذا الرجل شبه الولاية بحايط من الذهب و
والفضة لبنة من ذهب ولبنة من فضة وقد انقضت
من لبنتان لبنة من ذهب ولبنة من فضة وشبه
نفسه باللبنتين من الذهب والفضة والولاية علينا
صرح اعظم من النبوة ولهذا شبهها بحايط مبنى من الذهب
والفضة وهو يرى انه اعظم خاتم الانبياء ولهذا شبه
نفسه بلبنتين من الذهب والفضة فتم وكمل به حايط
الولاية كما تم بخاتم الانبياء حايط النبوة والوجه الثاني انه
ادعى انه اخذ العلم من المعدن الذي ياخذ منه الملك
ان اخذ العلم من الله من غير واسطة اعظم من الاخذ
بواسطة والثالث انه قال وكذلك خاتم الاولياء كان
وليا وادم بين الماء والطين والنبي كان وليا وادم
بين الماء والطين اعظم من النبي كان نبيا وادم بين
الماء والطين لانه على ما ادعاه منصب الولاية اعظم
من منصب النبوة والوجه الرابع انه ادعى ان خاتم الرسل
من حيث ولايته بسبب مع الخاتم للولاية بسبب الانبياء
والرسل معه فيتم هذا الكلام انه اشرف من خاتم الرسل
في الولاية كما ان خاتم الانبياء اشرف من حيث الرسالة

من سايرا

من سايرا الرسل والويل كل الويل لمن سمع كلمات هذا
الرجل وشك في كفره ومن كذبه وافترائه وجرأته والذي
انه بعد ما ادعى انه خاتم الاولياء وختم به الولاية كما ختم
محمد صلى الله عليه واله النبوة ادعى ان الانبيا كلهم حضروا
لتهنيته بختم الولاية ولم يتكلم معه احد منهم سوى هود النبي
عليه السلام وهذا عبارته في فص حكمة احدية في كلمة محمدية
واعلم انه لما اطلعني الحق واشهدني اعيان رسله وانبيائه
كلهم البشر بين من ادم الى محمد صلى الله عليه واله الشرح
انما قيدنا البشر بين لنخرج انبياء انواع اخر من الموجودات
فان لكل نوع من الانواع عندهم نبيا هو واسطة بينهم وبين
الحق كانبه سبحانه بقوله وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الا امم امثالكم المتن في مشهد الشرح اي في
مقام ومرتبة حصل هذا الشهود فيه المتن انتهت فيه
بعض الشرح انتهت على البناء للمفعول فربطه مدينة
من بلاد المغرب المتن سنة ست وثمانين وخمسمائة كلمتا
احد من تلك المطابقة الامود عليه السلم فانه اخبرني بسبب
جمعهم الشرح قبل سبب جمعهم اسرائه في مقام القطبية
ليكون قطبا لاقطاب في زمانه وكلام هود عليه السلام انتا
انه خاتم الولاية المحمدية ووارث الانبياء والمرسلين كما كان
عن نفسه في مواضع من فتوحاته تصريحا وتعريضا المتن
ورايته رجلا ضخما في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة
عارفا بالامور كاشفا لما انطوى عليها الناظر فيها العاقل ويتعجب من عقول
اتباعه من السنة والشيعة كيف صدقوا هذا المدعي

الكذاب ولم ينكروا عليه في دعاويه الصريحة في الكفر
الزندقة والضلال وكان بعض من مدحه واثنى عليه
من الشيعة لم يطلع على مقالاته الصريحة في الكفر بل راوا
من مقاله ما ليس به باس فحسبوا انه من المسلمين بل من
المؤمنين ولكن اخطأ من مدحه واثنى عليه قبل ان يتفحص
عنه ويطلع على مذهبه واعتقاده ومن مدحه واجب
بعد ما اطلع على ما اطلعنا عليه من كلماته التي نقلنا عنه
وما سننقل عنه فلا شك انه ليس من زمرة المؤمنين بل
من زمرة المسلمين ومما يدل على كفره وحكمه بايمان فرعون
لانه كفره من ضروريات الدين وهذه عبارته في فص حكمة
علويه في كلمة موسوية فقالت لفرعون في حق موسى انه
قرة عين لك ولذلك فيه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها
كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه
الله عند الغرق نقبضه ظاهر امطهر ليس في شئ
من الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب
شيئا من الاثام والاسلام يجب ما قبله الى اخره كلامه صح
ومما يدل على جهالته انه صرف في هذا الفص في مقام اصلا
كلمات فرعون قوله لمجنون في قوله تعالى ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون بالمستور عنه وهذه عبارته فقال
لاصحابه ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون اي مستور
عنه علم ما سالني عنه وانه فسر قوله المسجونين في قوله
تعالى حكاية لقول فرعون لموسى لئن اتخذت الها غيري
لاجعلنك من المسجونين بالمستورين وهذه عبارته

والسين في السجن من الحروف الزوايد اي لاستر نك ومما
يدل على سوء اعتقاده وسخافة عقله ما ذكره في فص ايوبية
في كلمة الياسبة وهذه عبارته وعبارة الشرح فان
العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذه العلوم عن نظره
كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه واذا اعطاه
الله تعالى المعرفة بالتجلي كانت معرفته بالله فنزه في
موضع وشبه في موضع الشرح اي نزه في موضع التنزيه
تنزيها حقيقيا لا وهما رسميا وشبه في موضع التشبيه
تشبيها شهوديا كشفيا الملتمس وراى سريان الحق بالتجلي
في الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت له صورة
الا ويرى عين الحق عينها وهذه هي المعرفة التامة الكاملة
التي جاءت بالشرايع المنزلة من عند الله وحكمت ايضا
بها الاوهام كلها شرح لان الوهم يستشرف الى ما ورد
موجبات الافكار وما ينفعل عن القوة العقلية من حيث
تقيدها انفعالا يخرج عن الاطلاق فيجيز الحكم على المطلق
بالتقييد مرة ويحكم بالعكس اخرى ولا يجيل ذلك ويحكم
بالشاهد على الغايب تارة وعلى العكس وهذا في
جميع من له قوة الوهم من المقلدين والمؤمنين متن
ولذلك كانت الاوهام اقوى سلطانا في هذه النشاة
من العقول لان العاقل وان بلغ من عقله ما بلغ لا يخل
عن حكم الوهم عليه والقصور فيما عقل فالوهم هو السلطان
الاعظم في هذه النشاة الصورية الكاملة الانسانية
وبه جاءت الشرايع المنزلة فشبهت ونزهت فشبهت في

التنزيه بالوهم ونزهت في التشبيه بالعقل فاربط الكل
بالكل فلا يمكن ان تخلو التنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن
تنزيه قال الله تعالى ليس كمثله شئ فنزه وشبه شرح
اى نزه في عين التشبيه حيث نفى عن كل شئ ما مثله
مثله في مثليته وهو عين التشبيه لانه اثبات المثل
ولما نفى عن كل شئ مماثلة المثل نزه الحق ان يكون مثلا
لانه شئ من الاشياء فلا يماثل ذلك المثل واذا لم يكن مثل
مثله فلا اخرى ان يكون ذلك المثل ليس مثلا له وتلك
غاية التنزيه فهو تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه
ثم وهو السميع البصير فشبه شئ اى في عين التنزيه لانه
اثبت له السمعية والبصرية اللتين هما صفتان ثابتتان
للعبد وهو محض التشبيه لكن خصصهما به بالصفة
التركيبية المفيدة للحصر حيث حلى الصفتين المعرفتين
بلام الجنس على ضمير فاذا انه هو السميع وحده لا سميع
غيره وهو البصير وحده لا بصير سواه وهو عين التنزيه
فتامل تفض حق العجب من هذا الكلام ثم وهي اعظم
اية نزلت في التنزيه ومع ذلك لم يخل عن تشبيه بالكاف
فهو اعلم العلما بنفسه وما غير عن نفسه الا بما ذكرنا
ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وما يصفونه
الا بما يعطيه عقولهم فنزه نفسه عن تنزيههم احدا
بذلك التنزيه وذلك لقصور العقول عن ادراك المثل
هذا شئ يعني العقول البشرية المقيدة بالنظر الفكري
لا العقول المنورة بنور التجلي والكشف الشهودي ثم

ثم جاءت الشرايع كلها بما يحكم به الاوهام فلم تجل الحق عن
صفة يظهر فيها كذا قالت وبذا جاءت فعلمت الامر على ذلك
فاعطاها الحق التجلي فلحقت بالرسل ورائه فنطقت بما
نطقت رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته والله
اعلم موجه له وجه بالخيرية الى رسل الله وله وجه
بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالته شئ والوجه الاول
ان يوقف على قولهم لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي
اى هذا الرسول على ان كلام القوم قدم وابتدا بقوله
رسل الله الله بمعنى ان رسل الله هم الله والله اعلم خبر
مبتدا محذوف اى هو اعلم حيث يجعل رسالاته والمعنى
رسل الله صورته والله هويتهم وهو من حيث هم وهم
من حيث هو اعلم حيث يجعل رسالته واذا كان الله
هوية الرسل والرسل صورته كان تشبيها في عين تنزيه
والوجه الثاني وهو المشهود ظاهرهن وكلا الوجهين
حقيقة فيه فالملك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه
في التشبيه شئ اى فلان الوجه المذكور او لا حقيقة
كالوجه الثاني قلنا ما التشبيه في عين التنزيه ونفي الغيرية
في اثبات الوحدة الحقيقية كقوله عليه السلام هذا عبد الله
واشارته الى يمينه المباركة وهذا الحديث اوله
اهل الحجاب وامن به اهل الايمان وعاين اهل الكشف
والشهود ان يده صلى الله عليه واله وسلم عين يد الله
العليا في قوله يد الله فوق ايديهم وكانت يد رسول
الله صلى الله عليه واله فوق ايديهم راى عيان وحق

دلالة هذه العبارات على كفره وضلاله لم وحاقته انه
جمع بين التنزيه والتشبيه ولا شك ان هذه العقيده
كفر وضلالة والاعتقاد الحق الصحيح المعلوم بالدليل و
البرهان التنزيه دون التشبيه وانه قال في تفسير قوله
تعالى لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى رسل الله الله
اعلم حيث يجعل رسالاته ان رسل الله مبتدا والله خبره
واعلم خبر مبتداء محذوف وهو هو ولا شك ان هذا
التفسير كفر وضلالة ودليل حماقته وضلالة كما يخفى
على صاحب الفطرة الصحيحة ومما يدل على كفره وضلاله
ما قال في فص حكمه حقيه في كلمة اسحاقيه وهذه
عبارته وقال الله تعالى لابراهيم عليه السلام حين ناداه
ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال له صدقت
في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما راى
والرؤيا تطلب التعبير ولذلك قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون
ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى امر اخر وكان الذبح
مسنونا في المحل والخصب فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه انما
صدق الرؤيا في ان ذلك عين ولده وما كان عند الله الا
الذبح العظيم في صورة ولده فقداه لما وقع في ذهن ابراهيم
عليه السلام ما هو فداء في نفس الامر عند الله فصور الحس
الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم فلو رأى الكبش في الخيال لعبره
بابنه او بامر اخر ثم قال ان هذا لهو البلاء المبين اي الاختبار
المبين الظاهر يعني الاختبار في العلم هل يعلم ما يقتضيه
موطن الرؤيا من التعبير ام لا لانه يعلم ان موطن الخيال يطلب

التعبير

التعبير فعمل فيما وفي الموطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب
ووجه دلالة هذه الكلمات على كفره وحماقته انه حكم بجهل من
اصطفاه الله بين عباده بالخلة بانه لم يعرف ان رؤيا
تحتاج الى التعبير واجتراء وهم بقتل ابنه من غير ان يكون
له دليل يدل على العمل بظاهر الرؤيا من غير تعبير ولا شك
ان نسبة هذا الجهل والعمل القبيح الى خليل الله وتاويل
كتاب الله بغير دليل من الله كفر وشرك وزندقه ولا شك
ان الفاظ الايات صريحه في ان ابراهيم كان مامورا بذبح ولده
واجمع المسلمون عليه وما ذكره في تاويل التصديق
والفداء والاختيار حرافة بينه وحماقة ظاهرة ثم بعد تخطئة
ابراهيم في علم التعبير قال الا ترى رسول الله صلى الله عليه
وسلم اني في المنام بقدح لبن قال فشربته حتى خرج الري من
اظافيري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما اولته يا رسول الله
قال العلم انظر ايها اللبيب الى هذا الفضل كيف كذب على
رسول الله صلى الله عليه وآله في نسبة هذا الرؤيا
اليه وكذب عمر حيث قال معتزا بجهله على المنبر كلا الله
افقه من عمر حتى ربات الحجال وقول عمر هذا احكاه
المخالف والمؤالف في كتبهم المعروفه ومما يدل على كفره
وضلاله ما ذكره في فص حكمة سبوحيه في كل موجبة
اعلم ان التنزيه عند اهل الحقائق في الجناب الالهي عين
التحديد والتقييد فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء
ادب فالفاضل الشارع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزيه
ولم ير غير ذلك فقد اساء الادب وكذب الحق والرسل

صلوات الله عليهم وهو لا يشعر ويخيل انه في الحاصل وهو
في الغايب وهو كمن امن ببعض وكفر ببعض ولا سيما وقد
علم ان السنة الشرايع الالهيه اذا اطلقت في الحق بما نطقت
انما جاءت به في العموم على المفهوم الاول وعلى الخصوص على
كل مفهوم بفهم من وجود ذلك اللفظ باي لسان كان في
وضع ذلك اللسان فان الحق في كل خلق ظهور اخاصا فهو
الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم
من قال ان العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر
كما انه بالمعنى رفع ما ظهر فهو الباطن فنسبته الباطن من صور
العالم نسبة الروح المدبر للصون فيوجد في حد الانسان
مثلا باطنه وظاهره وكذلك كل محدود بكل حد فالحق محدود
في صور العالم لا ينضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حد وكل
صورة منها الا على قدر ما حصل لكل عالم من صوره فلذلك
يجهل حد الحق فانه لا يعلم احد الا يعلم احد كل صورة وهذا
محال حصوله في الحق محال وكذلك من شبهه وما نزهه
فقد قيده وحده وما عرفه ومن جمع في معرفته بين
التنزيه والتشبيه ووصفه بالوصفين على الاحوال
يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطه بما في العالم
من الصور فقد عرفه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه
مجملا لا على التفصيل ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وآله
وسلم معرفة بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد
عرف ربه وقال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وهو ما خرج
عنك وفي انفسهم وهو عينك حتى يتبين لهم اي المناظرين

انه الحق من حيث انك صورته وهو روحك فانت له كالصورة
الجسمية لك وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك والجسد
الظاهر والباطن منك فان الصورة الباقية اذا زال عنها
الروح المدبر لها ليس انسانا ولكن يقال فيها انها صورة
تشبه صورة الانسان فلا فرق بينهما وبين صورة من
من خشب او حجارة ولا يطلق عليه الاسم الا بالمجاز لا بالحقيقة
وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا فهذا لا يوهب
له بالحقيقة الا بالمحال كما هو حد الانسان اذا كان حيا ثم قال
بعد كلام فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا وان قلت بالتشبيه
كنت محددا وان قلت بالامرين كنت مسددا وكنت اماما
في المعارف سيدا ثم قال بعد كلام قال الله تعالى ليس كمثله
شيء فنزه وهو السميع البصير فشبه قال تعالى ليس كمثله
شيء فشبه وشيء وهو السميع البصير فنزه وافرد اوان
نوحا جمع لقومه بين الدعوتين الاجابوه فدعاهم جهارا
ثم دعاهم اسرارا ثم قال لهم استغفروا ربكم انه كان غفارا
وقال اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي
الا فرارا ثم قال بعد كلام فليس كمثله شيء جمع الامر في امر
واحد فلو ان نوحا اتى بمثل هذه الاية لفظا اجابوه
فانه شبه ونزه في اية واحدة بل في نصف اية ونوح
دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم فانها
غيب ونهارا دعاهم ايضا من حيث صورتهم وجثتهم
ووجه دلالة هذه العبارات على كفره وضلالته انها
تدل على وجوب الجمع بين التنزيه والتشبيه مع انه قد علم

من الذين ضرورة وجوب التنزيه ونفي التشبيه و
ايضا يستفاد منها ان العالم صورة الله وهو بيّن
تعالى محدد بكل حد ولكن لا يعلم حده لانه موقوف على
العلم بحد كل صورة وهو محال مع انه قد علم من الدين
ضرورة ان الله مباين لجميع العالم وانه لا حد له وايضا
يستفاد منها انه حكم بخطاء نوح في رسالته وارشاده
وانه اعرف من نوح في وجوه الهداية والارشاد
ولا شك ان هذا القول كفر وضلال وما يدل ايضا
على كفره قوله في هذا الفص ومكروا مكرا كبارا لان
الدعوة الى الله مكر بالمدعو لانه ما عدم من البداية
فيدعى الى الغاية فهذا عين المكر على بصيرة قال القيصري
في الشرح اى لما مكر نوح عليه السلام معهم مكروا مكرا كبارا
في جوابه وذلك لان الدعوة الى الله مكر من الداعي بالمدعو
لان المدعو ما علم الحق من البداية حتى يدعى اليه
في الغاية لانه مظهر هويته في بعض مراتب وجوده
فالحق معه بل هو عينه الى آخر كلامه ثم قال الماتن فقالوا
في مكرهم لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث
ويعوق ونسرا فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر
ما تركوا من هؤلاء فان الحق في كل معبود وجها يعرفه
من عرفه ويجهله من جهله قال القيصري في شرحه اى
قال قومه في مكرهم معه لا تذرن آلهتكم وهي ود وسواع
ويغوث ويعوق ونسر لان هوية الحق ظاهرة فيهم كما
في غيرهم فلو تركوهم جهلوا من مظاهر الحق على قدر ما تركوا

لان الحق في كل معبود وموجود وجها اذ وجهه الباقي يسع
كل شيء الى آخر كلامه ووجه دلالة هذا الكلام على كفره
ظاهر وما يدل على كفره في هذا الفص هذه العبارة
ما خطيآتهم هي التي حطت بهم في نجار العلم بالله وهو
هو الحيرة قال القيصري في الشرح اى جاء في حقهم ما خطيآتهم
اغرقوا فادخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا
والخطيئة الذنب في قوله هي التي حطت بهم اى سفنهم
وسلك بهم اشارة الى انها ما خوذة من الخطو لانه يخطو
ويتعدى او امر الله فيقع في الذنب ثم قال الماتن فادخلوا
نارا في عين الماء قال القيصري في الشرح اى فادخلوا
في نار المحبة والشوق حال كونهم في الماء او نارا كائنة
في عين الماء ثم قال الشارح بعد كلام والماء صورة العلم
ووجه دلالة هذا الكلام على كفره ان المستفاد منه ان
قوم نوح كانوا مستغرقين في الرجز والعلم وهو مخالف
لضروري الدين ونص الكتاب فانه قد علم من الدين ضرورة
واستفيد من نص الكتاب ان قوم نوح كانوا معصومين
غير مرجومين وقد غضب الله عليهم فغرقهم وما يدل على
كفره وحماقته قوله في فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية
وهذه عبارته فان اله المعتقد ما له حكم في اله المعتقد
الآخر وصاحب الاعتقاد يذب عنه اى عن الاله الذي اعتقده
في الهيته ونصره وذلك الذي في اعتقاده لا بصره قال الشارح
اى صاحب الاعتقاد يدفع عن الاله الذي اعتقده ما يتأثر فيه
ويخالفه ونصره وذلك الاله لا ينصر صاحب الاعتقاد لانه

مجعولة والمجعول لا يمكن ان يكون اقوى من جاعله ليضره ثم
قال ولهذا لا يكون له اثر في اعتقاد المنازع له وكذلك الشيء
ما له نصرة من اله الذي في اعتقاده فما لهم من ناصرين وهو
دلالة هذا الكلام على كفره وضلالته ظاهر ومتأيد
ايضا على كفره وحاقته قوله في نص حكمه فردية في كلمة محمدية
وهذه عبارته وان من شيء الا يسبح بحمده اي بحمد ذلك الشيء
فالضمير الذي في قوله تعالى بحمده يعود الى الشيء اي بالشيء
الذي يكون عليه كما قلنا في المعتقد انه انما يثني على الاله الذي
في معتقده ويربط نفسه وما كان من عمله فهو راجع الى
انما اثنى لا على نفسه فانه من مدح الصنعة فانما مدح
الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع الى صانعها
واله المعتقد مصنوع للناظر فيه وهو صنعته فثناؤه
على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقده غيره
ولو انصف لم يكن له ذلك الا ان صاحب هذا المعبود الخاص
جاهل لا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في
الله اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون اناءه لسلم
لكل ذي اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة وكل
معتقد فهو ظان ليس بعالم فلذلك قال الله تعالى انا عند ظن
عبدي بي اي لا اظهر له الا في صورة معتقده فان شاء اطلق
وان شاء قيد فالمعتقدات تأخذه الحدود وهو
الاله الذي وسعه قلب عبده فان الاله المطلق لا يسعه
شيء لانه عين الاشياء وعين نفسه والشيء لا يقال فيه
تسع نفسه ولا تسعها فافهم وجه دلالة هذه الكلمات

ايضا

ايضا على كفره وضلالته ظاهر ومتأيد على كفره قوله في
نص حكمه بنوية في كلمة عيسوية وهذه عبارته فادى
بعضهم فيه الى القول بالحلول وانه هو الله بما احياه
من الموتى ونسبوا الى الكفر وهو الستر والله الذي احيا
الموتى بصورة بشرية عيسى قال الشارح وهو القصر
اي فادى نظر بعضهم فيه الى القول بالحلول فقالوا ان الله
جل في صورة عيسى فاحيى الموتى وقال بعضهم ان المسيح
هو الله وما ستروا الله بالصورة العيسوية المفيدة
فقط نسبوا الى الكفر المتن فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا بين الخطاء والكفر في تمام
الكلام كله الشرح اي جمعوا بين الكفر وهو ستر الحق بالصورة
العيسوية وبين الخطاء وهو حصر هوية الله تعالى في الكلمة
العيسوية والمراد بقوله في تمام الكلام اي مجموع قولهم ان الله
هو المسيح بن مريم جمعوا بين الكفر والخطاء المتن لا يقولهم
هو الله ولا يقولهم ابن مريم الشرح لان قولهم هو الله صادق
من حيث ان هوية الحق هي التي تجلت وظهرت بالصورة
العيسوية كما ظهرت بصورة العالم كله وقولهم المسيح بن
مريم ايضا صادق لانه ابن مريم بلا شك ولكن تمام الكلام
ومجموعه غير صحيح لانه يفيد حصر الحق في صورة عيسى
وهو باطل لان العالم كله عيانا وشهادة صورته لا عيسى فقط
ووجه دلالة ما نقلنا من المتن والشرح على كفر الماتن
والشارح ظاهر لا يحتاج الى البيان ومتأيد على كفره
وضلالته انه قال في نص حكمه قدوسيه في كلمة ادنى

ان الله تعالى هو المسمى اباسعيد الجزار وشيخ من مشايخه وهذه
عبارته فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى اباسعيد
الجزار قال الشارح فهو ظاهر لنفسه بنفسه كظهوره
للعارفين وباطن عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه
عن المحجوبين وليس العارف والمحجوب الا مظهرين من مظاهره
فالحق هو المسمى باسم المحدثات ابى سعيد وغيره من الاسماء
بحسب تنزلاته فى منازل الاكوان ووجه دلالة هذه
العباره على كفره ظاهر وقد يدل على كفر وضلالته وحماقته
كلامه فى نص حكمة وجودية فى كلمة داودية وهذه
عبارته فالخليفة عن الرسول من ياخذ الحكم عنه صلى
الله عليه واله وسلم بالنقل والاجتهاد الذى اصله ايضا
منقوله عنه صلى الله عليه واله وفينا من ياخذه عن الله
فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم فيكون المادة له
من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله عليه واله فهو فى
الظاهر متبع لعدم مخالفته فى الحكم كعيسى عليه السلم اذا نزل الحكم
وكالنبى صلى الله عليه واله فى قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده وهو فى حق ما نقره عليه من صورة
الاخذ مختص موافق هو فيه بمنزلة ما قرره النبى صلى الله
عليه واله من شرع ما تقدم من الرسل بكونه قرره فاتبعناه
من حيث تقريره لا من حيث انه شرع لغيره قبله وكذلك اخذ
الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول فيقول فيه
بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول
الله ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه واله وما

بخلافة عنه الى احد ولا عينه لعلمه ان فى امته من
ياخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة
فى الحكم المشروع فلما علم صلى الله عليه واله لم يحجر الامر فالله
خلفاء فى خلقه ياخذون عن معدن الرسول والرسل
قال القيصرى فى الشرح اى ياخذون من معدن نبينا
او من معدن الرسل الذين نقلوا عليه المتن ما اخذه
الرسل عليهم السلم ويعرفون فضل المتقدم هناك لان الرسول
قابل للزياده وهذا الخليفة ليس بقابل للزياده التى
لو كان الرسول قبلها قال الشارح الرسول منصوب
على انه خبر كان وقبلها على صيغة الماضى اى الاولياء
يعرفون فضل المتقدم من الرسل عند الله هناك اى
فى ذلك الاخذ ثم قال واما الخليفة فليس بقابل للزياده
التى لو كان هو رسولا لقبل تلك الزيادة فان من جعله
الله خليفة على العالم هو الذى جعله الله متحققا باسمائه
كلها فلا يكون الزياده فيه المتن فلا يعطى من العلم والحكم
فيما شرع الا ما شرع لرسول الله خاصة فهو فى الظاهر
متبع غير مخالف بخلاف الرسل الا ترى عيسى عليه السلم
لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على موسى مثل ما قلناه
فى خلافة اليوم مع الرسول امنوا به واقروه فلما زاد
حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا
لم يحتملوا ذلك لانه خالف اعتقادهم فيه وجهلت اليهود
الامر على ما هو عليه وطلبت قتله وكان فى قصته ما اخبر
الله تعالى فى كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان رسولا قبل

الزيادة اما ينقص حكمه فتقرر او زياده حكم على ان النقص
زيادة حكم بالاشك والخلافة اليوم ليس لها هذا الوصف
وانما ينقص او يزيد على الشرع الذى تقرر بالاجتهاد
الشرع الذى شوفه به محمد صلى الله عليه واله فقد ظهر
من الخليفه ما يخالف حديثا ما فى الحكم فيحتمل انه من
الاجتهاد وليس كذلك وانما هذا الامام لم يثبت عنده
من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبى ولو ثبت لحكم به
وان كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم
عن الوهم ولا من النقل عن المعنى فمثل هذا يقع من الخليفه
اليوم وكذلك يقع من عيسى عليه السلام فانه اذا نزل برفع كثيرا
من شرع الاجتهاد المقرر فيتبين برفعه صورة الحق المشروع
الذى كان عليه النبى ولا سيما اذا تعارضت احكام الامام
فى النازلة الواحده فعلم قطعا انه لو نزل وحى لنزل باحد
الوجوه فذلك هو الحكم الالهى وما عداه وان قرره الحق
فهو شرع تقرير الرفع الحرج عن هذه الامة وامتناع الحكم
فيها فاتسع فيه واما قوله عليه السلام اذا بويع لخليفتين
فاقتلوا الاخر منهما فهذا فى الخلافة الظاهرة التى لها
السيف وان اتفقا فلا بد من قتل احدهما فخلافة الخلافة
المعنويه فانه لا قتل فيها وانما جاء القتل فى الخلافة الظاهرة
وان لم يكن لذلك الخليفه هذا المقام وهو خليفة رسول
الله صلى الله عليه واله ان عدل فمن حكم الاصل الذى يحمل
وجود الهين ولو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وان
اتفقا فنحن نعلم انهما لو اختلفا تقدير الفقد حكم احدهما

فانا

فانا فذ الحكم هو الاله على الحقيقه والذى لم ينفذ حكمه ليس
باله ومن ههنا نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم فى العالم انه حكم
الله وان خالف الحكم المقرر فى الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ
حكم الا الله فى نفس الامر لان الامر الواقع فى العالم انما هو على
حكم المشيه الالهيه لا على حكم الشرع المقرر وان كان تقريره
من المشيه ولذلك نفذ تقريره خاصة فان المشيه ليست
لها فيه لا التقرير العلمى بما جاء به فالمشيه سلطانها اعظم
ولهذا جعلها ابو طالب عرش الذات لانها للذات يقتضى
الحكم فلا يقع فى الوجود شئ ولا يرتفع خارجا عن المشيه
فان الامر الالهى اذا خولف هنا بالمسمى معصية فليس الا الامر
بالواسطه لا الامر التكوينى فما خالف الله احد قط فى جميع
ما يفعله من حيث امر المشيه فوقعت المخالفه من حيث
امر الواسطه فافهم وعلى الحقيقه ما امر المشيه انما يتعلق
على ايجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه فيستحيل
ان لا يكون ولكن فى هذا المحل الخاص فوقتا يسمى به
مخالفة لامر الله ووقتا يسمى به موافقة وطاعة لامر الله
ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب ما يكون وانما
كان الامر فى نفسه على ما قررناه لذلك كان مال الخلق
الى السعادة على اختلاف انواعها مغيرا عن هذا المقام
بان الرحمه وسعت كل شئ فانها سبقت الغضب الالهى
والسابق متقدم فاذا لحقه هذا الذى حكم عليه المتقدم
فانه الرحمه اذ لم يكن غيرها سبق فهذا معنى سبقت
رحمته غضبه ودلالة هذه العبارات على ضلالات

وكفره من وجوه الاول انه فرق بين خليفة الله وخليفة
رسول الله صلى الله عليه واله وقال ان النبى صلى الله
عليه واله مات ومات بخلافة على احد ولا عينه
لعلمه ان فى امته من ياخذ الخلافة عن ربه فيكون
خليفة عن الله وهذا خلاف ما اجمع عليه المسلمون
لان فرق الشيعة اتفقوا على انه صلى الله عليه واله نص
على على عليه السلام والبكريه من المخالفين وهم شرذمة قليلون
قالوا انه صلى الله عليه واله نص على ابى بكر والجمهور من
المخالف ذهبوا الى ان النبى صلى الله عليه واله مات
ولم ينص ومنعه من الوصية عمر بن الخطاب عند قوله
ولم ينقل احد بانه ترك الوصية وتعين الخلافة لعلمه
بوجود من ياخذ الخلافة من الله فقول هذا المدعى
الكذاب مخالف لما اجمع عليه المسلمون وعلى تقدير
التسليم كيف يكون النبى صلى الله عليه واله معذورا
فى ترك النص على الخليفة وان كان عالما لوجود خليفة
الله مع علمه بان ترك النص على الخليفه مورث للاختلاف
والفتنه واهراق الدماء والثانى انه زعم ان الخلفاء اخذوا
العلم من المعدن وهو ذات الله وهو خلاف ما اجمع
عليه المسلمون والثالث انه ليستفاد من قوله وهذا
الخليفه ليس بقابل الزياده على ما فيه الشارح ان خليفة
الله اكمل من الرسول وهو كفر والرابع انه نسب الى رسول
الله صلى الله عليه واله ابو بح خليفتين وهو موضوع
مخالف لمذهب الاماميه والخامس انه قال نعلم ان كل

حكم بنفذ اليوم فى العالم انه حكم الله وهو قياس باطل
وكفر ظاهر والسادس انه قال لما كان الامر فى نفسه على
ما قررناه الى اخره وهو يفيد ان مال جميع الخلق الى
السعاده والرحمه وهو خلاف ما اجمع عليه المسلمون
ومما يدل على كفره ما نقله الجندى فى شرح الفصوص
عن الشيخ صدر الدين انه قال قال لى محى ما وردت
محروسة الروم فى بلاد الناس قررت على نفسى ان اجلس فى السفينة
بعد ان يظهر وينكشف لى تفاصيل اخرى الظاهرة والباطنة
فبعد التوجه التام والمراقبة الكامله ظهر لى جميع
احوالى واحوال ابيك واحوالك واحوال اتباعك من
الولادة الى الموت واحوالكم فى البرزخ نقل هذا الكلام
عن الجندى المبدى فى الفواتح ووجه دلالة هذا
الكلام على كفره ظاهر ومما يدل على كفره قوله فى نص حق
نفسه فى كلمة يونسيه واما اهل النار فالهم الى
النعيم ولكن فى النار لا بد لصورة النار بعد انتهاء
مدة العقاب ان يكون بردا وسلاما على من فيها وهذا
نعيمهم فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل
الله حين القى فى النار فانه عليه السلام تعذب بردها
وبما تعود فى علمه وتقرر من انها صورة قوم ما جاءوا
من الحيوان وما علم مراد الله فيها ومنها وفى حقه قبل
الالقاء وعنده فبعد وجود هذه الكلام وجد بردا
وسلاما مع شهود الصورة الكونية فى حقه وهو
فى عيون الناس ووجه دلالة هذه العبارة على كفره

انها تدل على ان عذاب اهل النار لم يحصل لهم من اول
قبل الانشاء وعنده يتوهم انها تحرق من جاورها
العادة حيث لا يعلم انه ليس مراد الله بخلق النار الا احراق
والتعذيب فبعد ما القي في النار فوجدها بردا و
سلاما قال عند الالم الناشئ من التوهم حيث علم مرادا لله
ولا شك ان هذه العقيدة السخيفة كفر وزندقة فيا
قد علم من نصوص الكتاب والسنة بل من الدين ضرورة
ان نار جهنم احراقة اشد واعظم من كل نار ووقودها
الناس والحجارة وانها تلتقي سكانها باحر مما لديها
من اليم النكال وعظيم الوبال ولا ترحم من استعطفها
ولا تبقي على من تضرع اليها وان اهلها لا يذوقون فيها
بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا وما بدل ايضا على كفره
كلامه في هذا الفصل الدال على الخبر وهذه عبارته
وما يذم الانسان لعينه وانما يذم الفعل منه فعله
ليس عينه وكلامنا في عينه لا فعل الله ومع هذا ذم
منها ما ذم وحمد منها ما حمد فالمذموم الاماذ قال الشرع
فان ذم الشرع لحكمه بعلة الله او من اعلة الله وهذه
دلالة هذه العبارة على كفره وقوله بالجبر انها تدل
على ان الافعال كلها لله ومع هذا ذم الله تعالى بعضها
وحمد بعضها ولا ريب ان هذه العقيدة عقيدة الجبرية
وقد رمى هذه الامة ومجوسها وما يدل على كفره كلامه
في نص حكمه عليه في كلمة اسمعيليه وهذه عبارته و
السعيد من كان عند ربه مرضيا وما ثم الا من هو مرضي عنده

لانه الذي يقي عليه ربوبيته فهو عنده مرضي فهو سعيد
ثم قال بعد كلام فكل مرضي محبوب وكل ما يفعل المحبوب
محبوب فكله مرضي لانه لا فعل للعين بل الفعل لربها وهذه
دلالة هذا الكلام على كفره ظاهرة لانه يدل على ان جميع
ما له من الاشقياء كانوا سعداء وان افعالهم القبيحة
الشنيعة كانت محبوبة وان الافعال كلها لله وهو
مذهب القدرية ومجوس هذه الامة وما كفرية
قوله في نص حكمه عليه في كلمة اسمعيليه وهذه عبارته
وبالوعيد الحق عين تعالين وان دخلوا دار الشقاء فانهم
على لذة فيها نعيم مباين جنان الخلد والامر واحد فيهما
عند المحلي بتباين يسمى عذابا من عذوبه طعمه وذلك
له كالقشر والقشر صابن ثم قال الشارح ثم ان امره الى
ان يتلذذ وابه ويستعذبوه حتى لو هب عليهم نسيم
من الجنة استنكروه وتعذبوا به كالخجل وتأذيه
برائحة الورد لتألفه بنتن الاروات والتناسب
الحادث بين طباعه والقاذورات وذلك نعيمهم
الذي يباين نعيم اهل الجنان والامر واحد اي امر لا
لسناد والتنعم بينهم وبين اهل الجنان واحد واشمئزازهم
من نعيم الجنان كاشمئزاز اهل الجنان عن عذاب النيران
اقول دلالة هذا الكلام من الماتن والشارح على كفرهما ظاهرة
لانه من ضروريات دين الاسلام ومنطوق نصوص
الكتاب والسنة ان اهل النار يحترقون ويعاقبون
ويعذبون بالنار ولا يستعذبون بها ويهون نعيم

الجنة من طعامها وشرابها فلا يتيسر لهم منهما ويكرهون
النار وما فيها ويحبون ان يفارقوها بالخروج منها او
يموت بعضهم وبينها وما يدل على كفره قوله في بعض
حكمه احدية في كلية هوية وهذه عبارة فابك
ان تقيد بعقد مخصوص وتكفر بسواه فيفوتك خير
كثير بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فكن في نفسك
مبرئا لصوار المعتقدات كلها فان الله تبارك وتعالى اوسع
واعظم ان يحصره عقد دون عقد فانه يقول فاينما تولوا
فثم وجه الله وما ذكرنا من اين ثم قال بعد الكلام فقد
بان لك عن الله انه في انيته كل وجهه وما ثم الا اعتقادات
فالكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد وكل سعيد وكل مصيب
مرضي عند ربه وان شقي زمانا في الدار الاخرة فقد
رضي وتالم اهل العناية مع علمنا بانهم سعداء اهل
حق في الحيوة الدنيا من عباد الله من يدركهم الالام في
الحيوة الاخرى في نار تسمى جهنم ومع هذا لا يقطع احد من
اهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون
لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد الم كانوا يجدونه
فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك
الالم او يكون نعيم مستقل زايد كنعيم اهل الجنان والله
اعلم ووجه دلالة هذه العبارة على كفره ان مدلولها
ان اهل مذهب مصيب وكل مصيب ماجور وكل ماجور
سعيد وكل سعيد مرضي وقد تواتر عن النبي صلى الله
عليه واله انه ستفترق امتي ثلث وسبعين فرقة منها

وكل مصيب

نجيم

ناجية والباقي في النار وايات الكتاب صريحة في ان
الناس منهم شقي ومنهم سعيد فاما الشقي فخالد في النار
ومعاقب بها ولا ريب ان هذا المعنى من ضروريات الدين
وما يدل على بغيه وعداوته للشيعة خصوصا الامامية
قوله في باب الخواطر النفسانية بعد ما قسم الخواطر بانها
ملكي ونفساني وقسم الشيطان الى المعنوي والحسي وقال
ان الشيطان الانسي والجني اذا القى في قلب والعقد فقد
يلقى امرا خاصا وهو خصوص مسئلة بعينها وقد يلقى
امرا عاما ويتركه فان كان امرا عاما فتح له في ذلك طريقا
الى امور لا يفطن لها الشيطان ثم قال وعلى هذا جرى
اهل البدع والاهواء فان الشيطان ابعث اليهم اصلا
صحيحا لا يشكون فيه ثم طراءت التلبيسات من عدم الفهم حتى
ضلوا فنسب ذلك الى الشيطان مع ان الشيطان لم يعلم الاصل ولو علموا ان الشيطان
في تلك المسايل فليفهم يتعلم منه واكثر ما ظهر ذلك في
الشيعة ولا سيما الامامية فدخلت عليهم الشيطان الخفي
او لا بحب اهل البيت واستفراغ الحب فيهم وراوا ان ذلك
من اسنى القربات الى الله تعالى وكذلك هو في نفس الامر لو
رقفوا عنده الا انهم تعدوا من حب اهل البيت الى امرين
فمنهم من تعدى الى بعض الصحابة وسبهم حيث لم يفضلوهم
وتخيلوا ان اهل البيت اولى بهذه المناصب الدنيوية
فكان منهم ما كان وظايفه ترك الصحابة وقد مرت
في رسول الله صلى الله عليه واله وفي جبرئيل وفي الله
تعالى حيث لم ينص على مرتبتهم للناس فلا يجهلونهم وهذا

كله واقع من اصل صحيح في حب اهل البيت لكن الغلو في
اخرجهم من الصلاح الى الفساد وافتح في نظرهم فاسدا فضلوا
واضلوا فانظر الى ما ادى الى الغلو في الذين اخرجهم عن الحد
والعكس امرهم الى ان انتهى كلامه وقد نقل هذه العبارة عن
الفتوحات لبعض من يوثق به من الامامية واقول هذا
الرجل قد جهل وضل واضل ولم يعرف الفرقة الناجية
التي هي الامامية ولم يدر انهم في بعض الصحابة وسبهم بعوا
الدليل والبرهان ونصوص القران وساروا في الفريقان
فابغضوا الخلفاء الثلثة واعوانهم وسبوهم لوجوه كثيرة
قد اشبعنا الكلام فيها في كتابنا الموسوم بالاربعين و
من تلك الوجوه على سبيل الاجمال انهم غصبوا حق علي المنصوص
بالنص الجلي في غدير خم وغيره وهتكوا حرمته وهدموا اجر
داره وابغضوه ولم يحبوه مع انه قد تواتر عن النبي صلى
الله عليه واله يا علي حبك ايمان وبغضك نفاق وغضبوا
فدكا واذوا فاطمة البتول الزهراء سيدة النساء واذوا
رسول الله صلى الله عليه واله باذيتها وصح عن
خاتم الانبياء في الصحيحين وغيرهما قوله فاطمة بضعة
مني يوذيني ما يوذيها فصدق عليهم قوله تعالى الذين
يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعجبا
بينه صلى الله عليه واله وبين ان يكتب وصية ويرشد
بها عن امته الاختلاف والافتراق والضلال ونسبوا
اليه الهجر والهذيان حيث عرفوا ان وصيته عليه السلم
تاكيد لما نص على علي في يوم غدير وخالفوا النبي صلى

الله عليه واله واذوه في حال رحلته عن دار الدنيا
وتخلفوا عن جيش اسامة فاستحقوا السخط ولعنة حيث
قال عليه السلم انفذوا جيش اسامة لعن الله من تخلف
اسامة واوى خيرهم طريد رسول الله وعدوه وجعله
وزيرا واميرا على المؤمنين وطرد حبيب رسول
الله عن المدينة الى الربذة وضرب عمار الطيب الطهر وفعل
ما فعل واحدث ما احدث حتى اتفق اهل الحل
والعقد من الصحابة من المهاجرين والانصار واجمعوا
على خذلانه وقتاله والحكم بكفره وعدم تغسيله وتكفينه
ودفنه والصلوة عليه حتى دفن بعض فسقة بني امية
لحمية القرابة في ظلمة الليل سرا في حش كوكب وهو مقبرة
اليهود فظلم هؤلاء الخلفاء وفسقوا ومع هذا فالضالون
المضلون بامامتهم وخلافتهم وتركوا اهل البيت الصادقين
عليهم السلم فكانهم لم يسمعوا قوله تعالى اتقوا الله وكونوا مع
الصادقين وقوله افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى وقوله انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقوله ولا ترضوا
عهدي الظالمين وقوله ولا ترتكنوا الى الذين ظلموا فتمسكم
النار وقوله ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وما تواتر
عن النبي صلى الله عليه واله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم
لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا
حتى يردا علي الحوض وقوله مثل اهل بيتي كمثل سفينة
نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وقوله الائمة

کتابخانه مجلس شورای ملی

الاثنی عشر من قریش ولاشک ان کل واحدة من هذه الایات
والروایات صریحة فی صحة امامة اهل البیت علیهم السلام
ووجوب اتباعهم وبطلان امامة غیرهم ممن تصدی
الامامة فالشیطان اغوی واضل من اتبع غیر اهل البیت
علیهم السلام من غیر دلیل وبرهان وقوله وطائفة ترکت
الصحابة الی اخره بهتان عظیم وافتراء محض ولم ینسب الی
الامامیه ما نسب الیهم هذا الرجل المفتری الکذاب احد
ممن صنف فی الملل والنحل والمذاهب والادیان من العامة
والخاصة ومما یدل علی نصبه وکفره قوله فی الفتوحات
فی الباب الثالث والسبعین ان رجلین من عدول الشیعة
ما کان احدیهما بالرفض راهما ولی من الابناء صبین
وانا رایت هذا الولی وصحبته فقال لهما انا اراکما بصورة
الخنزیر وهذه علامة بینی وبین الله یرینی الله الرفض
بهذه الصورة فتاب الرافضیان فی الباطن فقال
لهما الولی اراکما الساعة بصورة الانسان فاعترفا
بذلک ونحن انقل هذه الحکایة عن الفتوحات المبارکة
فی الفواتح وکذا نقل فی الفواتح ان محیی الدین جلس
فی الخلوة تسعة اشهر ولم یطعم فامر بالخروج فبشروه
بختم الولایة المحمدیه وقال انه کان بین کتفیه علامة
ختم النبوة کما کان بین کتفی النبی صلی الله علیه وآله
علامة ختم النبوة ونقل الشیخ المکی الملقب بحاکی
ان محیی الدین لم یاکل تسعة اشهر ولم یشرب ولم ینم ولم
یغفل عن الحق طرفة عین فبعد تمام تسعة اشهر

حمد الله تعالی وحیات منازل القمر الثمانیة و
العشرین فجعلهم ثمانیة وعشرین نهتا بکرا فانزال الشیخ
بکارتهن ونقل عنه ایضا قال ان المحبوب کان یتجسد
کما کان جبرئیل یتجسد للنبی صلی الله علیه وآله
ولم اکن اطیق النظر الیه وهو کان یخاطبنی وانا اسمع
کلامه وافهم فکلما وضعوا عندی المایدة ویقول
بلسان کنت اسمعه تاکلات وتشاهدن فکنت اشبع
من الاکل ولا اجد فی الجوع فکنت استلاء واسمن واشبع
به وکان یقوم مقام غذائی واصحابی هل بیتی
کانوا یعجبون من سمنی مع عدم الغذاء واما المحبوب
فما کان یغیب عن نظری ان کنت قائما کان قائما
معی وان کنت جالسا کان جالسا معی انتهی ایها المؤمنون
المهتدون انظروا الی هؤلاء الکفرة الفجرة والی عقولهم و
مریدهم ومصدقیهم واشکروا الله علی ما هدیکم الیه
من محبة اهل البیت الصادقین المطهرین المعصومین
صلوات الله علیهم اجمعین
ومتابعتهم والاقتداء
باثارهم والحمد لله
رب العالمین

م م م
م